Autour de Descartes

Textes réunis
par

DOLORES TOMA
ANCA CHRISTODORESCU
VLAD ALEXANDRESCU

BU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
II 330.583

CRATER

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Autour de Descartes

Textes réunis
par
DOLORES TOMA
ANCA CHRISTODORESCU
VLAD ALEXANDRESCU

13591

Editions CRATER
Bucarest
1998

0 000008 55994 BCU IAŞI

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Autour de Descartes

DOLORES TOMA, ANCA CHRISTODORESCU, VLAD ALEXANDRESCU

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou les reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement des auteurs ou de leurs ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

1 (Descartes) (063)

9. 09. 1999
B.C.U. „M. EMINESCU"
- IAŞI -
cote 825.451

ISBN: 973-9029-52-3

606 a Filosofie franceza

Tous les droits de cette édition sont réservés aux:
Editions CRATER
Str. Doamna Chiajna, 5-7
74.283 Bucarest
Tél./Fax: (+401) 321 66 79

600 a Descartes, René

La publication de ce volume a bénéficié d'une subvention de la
FONDATION SOROS POUR UNE SOCIÉTÉ OUVERTE.

606 + x colocviu internaţional
00 y Bucureşti (România)

Avant-propos

Ce volume réunit les travaux d'un Colloque qui s'est tenu du 3 au 6 octobre 1996 à Bucarest et à Tescani, pour le quatrième centenaire de la naissance de René Descartes. Organisé par l'équipe qui publie aujourd'hui ce livre, le Colloque était placé sous la double égide du Département de Français de l'Université de Bucarest et du New Europe College. C'est un plaisir pour nous de remercier, à distance, le Recteur de l'Université de Bucarest, M. Ioan Mihăilescu, et le Recteur du New Europe College, M. Andrei Pleşu, pour l'accueil qu'ils ont réservé à nos invités ainsi que pour la sollicitude dont ils ont témoigné à l'égard des organisateurs. L'ambiance du Colloque n'aurait pas été aussi agréable, si nous n'avions pas bénéficié du soutien de l'Institut Français de Bucarest et du cadre magnifique du «Conac» Cantacuzène, généreusement mis à notre disposition par le Centre Culturel de Tescani, département de Neamţ. Que les responsables de ces deux institutions trouvent ici l'expression de notre gratitude.

D.T., A.C., V.A.

BCU IAŞI CENTRAL LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SANDA REINHEIMER-RÎPEANU

Doyen de la Faculté des Langues
et Littératures étrangères
Université de Bucarest

„La famille" de Descartes

C'est un honneur pour notre Faculté d'être aujourd'hui l'hôte d'un colloque dédié à la pensée de Descartes, et je souhaite la bienvenue à tous les cartésianologues et/ou cartésianophiles qui se sont réunis à cette occasion. Cartésianologue ou cartésianophile – des mots que les dictionnaires n'ont pas attestés jusqu'à présent, mais qui pourraient faire très bien partie de toute la série de termes dérivés du nom de Cartésius.

Avant que les travaux proprement dits du colloque ne commencent, je vous propose, dans l'antichambre de cette réunion, honorée par votre présence, Monsieur l'Ambassadeur, et par la vôtre, Monsieur le Recteur, je vous propose de nous arrêter un petit instant devant cette famille de Descartes, je pense bien entendu à la famille lexicale, des mots dérivés de son nom. Il y a bien des philosophes, des penseurs, des gens de lettres, des artistes, dont le nom a fourni à la langue un adjectif, servant à faciliter des syntagmes du type: *influence voltairienne, dialectique hégelienne, héroïne racinienne,* etc. Le nom de Cartésius a donné naissance non seulement à *cartésien*, mais aussi à *cartésianisme, cartésianiste* et même à un verbe, *cartésianier*, des mots dont certains vivent depuis presque quatre siècles, pendant lesquels se sont succédé tant de courants philosophiques, tant de «discours de

méthodes» «pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ou ailleurs».

Bien entendu, le français n'a pas ces mots en exclusivité; on retrouve dans d'autres langues des sonorités qui nous renvoient à la même origine; on peut donc entendre dire *kartezianets, kartezianskij,* ou *kartesianisch* ou *cartesian* ou *cartesiano* et tous ces mots devraient avoir partout le même sens. Vu que la seule modalité de connaître leur sens est fournie par les dictionnaires, on est à la merci non seulement du niveau de connaissances des auteurs de ces dictionnaires (qui essaient de refléter l'usage et d'interpréter l'information vivante), mais aussi de leur idéologie.

Cartésianisme, par exemple, est utilisé pour désigner «la philosophie de Descartes prise dans son ensemble ou dans ses options fondamentales» ou «l'héritage intellectuel de cette philosophie», ce qui a permis des formules du type: *Descartes est grand, mais le cartésianisme est encore plus grand que lui.* En général, les dictionnaires (français ou autres) où figure le mot *cartésianisme* considèrent qu'il suffit, pour le définir, de mentionner la liaison entre le nom en *-isme* et celui de Descartes, et qu'il faut chercher une information plus substantielle ailleurs; mais il y a eu et il subsiste encore des dictionnaires qui ne s'y limitent pas et qui offrent des informations supplémentaires, afin de préciser pour le lecteur à quoi il a affaire, pour lui éviter toute confusion ou plutôt toute adhésion (par exemple dans le *Dictionnaire du roumain contemporain, cartezianismul* est défini comme «doctrina filosofului francez Descartes, cunoscută şi sub numele de „raţionalism" care, în locul credinţei oarbe, pune raţiunea la baza cunoaşterii», mais l'on n'oublie pas de mentionner

«aspectul idealist al acestei doctrine care consta în tendința de a împăca idealismul cu materialismul» et plus encore «exprimînd astfel ideologia şovăitoare, dualistă, a burgheziei franceze din secolul al XVII-lea»).

Cartésien est un adjectif utilisé aussi dans le langage spécialisé des mathématiques (où l'on parle, par exemple, de *coordonnées cartésiennes,* etc.) et peut s'ajouter à différents substantifs pour désigner:

- soit la doctrine, le courant de pensée «qui a pour auteur ou origine Descartes, qui est formulé(e) par lui»;
- soit un auteur «qui partage les idées de Descartes» ou «qui a subi son influence».

Petit à petit, *cartésien* et *cartésianisme* sont sortis du vocabulaire plus ou moins fermé ou spécialisé de la philosophie et des mathématiques, pour entrer dans le langage commun cultivé (et cela non seulement en français, mais aussi dans d'autres langues qui ont intégré ces mots dans leur bagage lexical):

- *cartésien* s'applique à une personne ou à une manière de vivre «qui présente les caractéristiques du bon sens, du sérieux, propre à la démarche morale de Descartes»; un esprit *cartésien* est un esprit «méthodique et rationnel», qualités auxquelles s'ajoutent celles de «clair, logique, solide»;
- les dictionnaires italiens parlent de *una mente cartesiana,* de *ragionamento cartesiano,* «caratterizzati di razonalità e chiarezza e... simili» (c'est-à-dire d'autres caractéristiques supplémentaires, que l'auteur du dictionnaire ne se donne plus

la peine d'identifier); et les exemples pourraient continuer.

Mais à la différence des autres adjectifs dérivés de noms de grandes personnalités, *cartésien* n'a pas seulement une valeur positive; être *cartésien* ne suffit pas pour acquérir l'appréciation de tout le monde; *cartésianisme* peut signifier dans le vocabulaire commun: «caractère d'un esprit sec et conformiste, insensible aux grandes émotions», connotation péjorative qui est possible également dans le cas de l'adjectif: on peut appeler *cartésien:* un esprit «sec, trop systématique, par opposition à un esprit intuitif» (*Lorsque l'on s'entend accuser d'esprit cartésien, cela signifie qu'un esprit plus vague et plus inspiré pourrait obtenir davantage de résultats ou approcher plus près du réel*). C'est le *Petit Robert* qui nous donne un autre exemple de ce type, où l'on parle *d'individus solides, pondérés, cartésiens comme de boeufs!*

Nous avons tous constaté le caractère très spécialisé du colloque qui commence aujourd'hui; les exemples que je viens de donner ne représenteraient-ils que des interprétations vulgarisatrices? Peut-être les cartésianologues ne nous oublieront-ils pas et nous donneront-ils une réponse à la question: faut-il ou ne faut-il pas – en ce moment – être cartésien?

I. Epistémologie cartésienne et rationalité

MIHAI ŞORA, **Des idées claires et distinctes**
DOLORES TOMA, Université de Bucarest, **Imaginaire de l'espace**
HORIA CĂPUŞAN, Bibliothèque de l'Académie de Cluj, **Descartes et les régimes de l'imaginaire**
RADU TOMA, Université de Bucarest, **La volonté de certitude**
GIULIA BELGIOIOSO, Université de Lecce, **Le 'parcours exemplaire' de Paolo Mattia Doria: de Descartes à Platon**

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Des idées claires et distinctes

Ce n'est sûrement pas en historien de la philosophie moderne que j'ai rédigé le texte que voici, et que je soumets à votre attention; c'est bien plutôt en tant que simple lecteur, intéressé certes par les questions philosophiques, et à la limite même par la méthode y conduisant, que je tiens à vous faire part de quelques apories – si toutefois ce terme ne vous semblerait pas trop fort – contre lesquelles j'ai buté en lisant, il y a de cela bien des années, les *Regulae ad directionem ingenii*[1]. En effet, dans la VIIe règle, en parlant d'une série de grandeurs *(magnitudines)* parfaitement distinctes l'une de l'autre[2], à savoir les grandeurs A, B, C, D, E... (et la série pourrait continuer bien davantage), entre lesquelles s'établissent successivement des rapports bien définis A/B, B/C, C/D, D/E, chacun d'eux étant saisi instantanément et en pleine lumière, ne laissant donc subsister pas même l'ombre d'un doute quant à l'exactitude de chacun de ces rapports simples considérés séparément, Descartes ne peut quand même pas s'empêcher de douter, l'espace d'un instant, quant à la vérité du rapport pour ainsi dire global A/E.

---

[1] René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii. Règles pour la direction de l'esprit,* texte revu et traduit par Georges Le Roy, Paris, Boivin, coll. «Bibliothèque de philosophie», *s.a.*

[2] Édition Georges Le Roy (abrégé GLR), pp. 58-59; édition Adam & Tannery (abrégé AT), t. X, pp. 387-388.

Exprimé avec ses propres termes: *non... video qualis sit [habitudo] inter A et E* («je ne vois pas... quel [rapport] il y a entre A et E») *nec possum intelligere praecise ex jam cognitis* («et je ne peux pas l'apercevoir d'après ceux qui sont déjà connus») – «à moins», ajoute-t-il (et il ajoute manifestement ce *nisi* pour sauver en quelque sorte la situation!) «à moins de me les rappeler tous» *(nisi omnium recorder)*[3].

Or, la mémoire, Descartes nous en avertira lui-même dans la règle suivante, à savoir la VIIIe, est bien ambiguë: elle peut, certes, à l'instar de l'imagination et des sens, venir en aide à l'entendement (qui, du reste, est seul à pouvoir atteindre à la science, *scientiae capax)*[4], mais tout aussi bien elle peut empêcher *(impediri)*[5] le fonctionnement correct de celui-ci[6]. C'est pourquoi, nous en avertit Descartes, «il faut... voir en quoi chacune de ces facultés peut nous nuire» *(videndum est... quid singulae ex his facultatibus obesse possint)*, – «pour en prendre garde», précise-t-il: *ut caveamus*[7].

Il paraîtrait donc que l'appel à la mémoire, qui seule puisse, tant bien que mal, relier le commencement A de la série ABC, etc. à sa fin E, en vue notamment de l'établissement du rapport global A/E, s'avère inopportun, vu son résultat pour le moins douteux.

De cette impasse, qu'il paraît avoir en quelque sorte prévue dès les premiers éclaircissements concernant sa VIIe règle, Descartes s'en était pour ainsi dire tiré d'avance, au moyen

---

[3] Loc. cit.
[4] GLR, p. 80; AT, t. X, p. 398.
[5] Ibid.
[6] Ibid.
[7] GLR, p. 80; AT, t. X, pp. 398-399.

notamment d'un véritable artifice: *a prima ad ultimam* – y dit-il en effet – *tam celeriter transire didicerim* («du premier au dernier», c'est-à-dire de A à E, «j'ai appris à passer assez vite») *ut fere nullas memoriae partes relinquendo* («pour ne laisser presque aucun rôle à la mémoire») *et rem totam simul videar intueri* («et avoir, semble-t-il, l'intuition de tout à la fois»)[8]. En d'autres termes, Descartes fait ici semblant de court-circuiter la mémoire, et les deux vocables qui insinuent l'approximation dans son discours, à savoir l'adverbe *fere* et le verbe *videar,* nous laissent entendre qu'il se rendait bien compte de l'à-peu-près de son procédé, bien qu'il continuât à croire que «par ce moyen» *(hoc pacto)* «on corrige la lenteur de l'esprit» *(ingenii tardivitatem emendatur)*[9].

J'avoue, quant à moi, ne pas bien comprendre comment on peut, en faisant appel à des moyens si douteux, corriger la présumée lenteur de cette seule et unique source indubitable de la vérité qu'est l'esprit – et qui, du reste, donne sa vraie mesure dans la soudaineté et l'immédiateté de l'*intuition,* telle notamment que Descartes lui-même la définit dans sa règle III, où il soutient que «sur les objets proposés à notre étude il faut chercher... ce dont nous pouvons avoir l'intuition claire et évidente» *(Circa objecta proposita... quid clare et evidenter possimus intueri... quaerendum est).* «Car ce n'est pas autrement» *(non aliter enim)* «que la science s'acquiert» *(scientia acquiritur)*[10].

Clare, c'est bien pour la première fois que cet adverbe fait ici, dans la *Regula tertia,* son apparition sous la plume de Descartes. Mais qu'est-ce, au fond, pour Descartes, que la clarté? Dans les *Regulae,* il n'en donne guère la

---

[8] GLR, pp. 58-59; AT, t. X, p. 388.
[9] GLR, pp. 58-61; AT, t. X, p. 388.
[10] GLR, pp. 16-17; AT, t. X, p. 366.

définition. Mais on peut trouver, dans les *Principia philosophiae,* des précisions à ce sujet. En effet, Descartes y précise qu'il «appelle claire [la connaissance] qui est présente et manifeste à un esprit attentif»[11] *(Claram voco illam [ideam], quae mentae attendentis praesens et aperta est)*[12], cependant qu'il appelle «distincte, celle qui... est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement»[13] *(Distinctam autem illam [ideam voco], quae ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud... in se continet)*[14].

J'insisterais un peu sur le sens premier de l'adjectif *sejunctus, -a, -um,* qui veut dire: *séparé, éloigné,* de même que *praecisus* dit, en tout premier lieu, *coupé, tranché, amputé* d'une partie terminale (comme le serait, par exemple, le bout d'un doigt).

Et j'insisterais tout autant sur l'adjectif *praesens,* qui implique que ce qui est là y soit effectivement, en personne, au sens de *adsum:* je suis là, au sens fort de l'expression.

Ainsi donc, la règle de base de la clarté d'une idée serait, si toutefois je ne m'abuse, celle de la *présence immédiate* du «connaissable» en son entier (son articulation, pour complexe qu'elle fût, y devant passer d'emblée, telle quelle), en sorte que sa «prise en possession» directe et simultanée *(rem* totam simul *intueri)* ne doive être *médiée* au préalable par aucun des procédés que pourraient nous imposer soit la succession

[11] AT, t. X, p. 44.
[12] AT, t. VIII, p. 22, ll. 3-4.
[13] AT, t. X, p. 44.
[14] AT, t. VIII, p. 22, ll. 6-9.

temporelle, soit la dispersion spatiale des phénomènes à la connaissance desquels nous appliquons notre entendement, mais bien saisie d'un seul coup d'œil, *uno oculorum intuitu*[15], selon l'expression de Descartes lui-même.

Entre le devoir d'immédiateté, qui est le propre de la clarté d'une idée et en constitue la règle de base, et la nécessité où l'on se trouve, d'autre part, d'avoir recours à des médiations successives, imposées à notre faiblesse intuitive par l'énumération ordonnée des divisions *(partes extra partes)* devant être pratiquées *volens nolens* dans l'étendue hors de portée du connaissable, et qui caractérise, en somme, ces éclats d'idées que sont les (mini)*idées distinctes,* Descartes maintient, quant à lui, une distance et une tension réelles, qui fait que jamais la *clarté* en tant que telle ne coïncide avec la *distinction* en tant que telle; car – bien que toute (mini)*idée distincte* soit toujours *claire,* du fait même que (dépourvue comme elle este de toute composition, en tant notamment que résidu désormais insécable de l'atomisation de son point de départ complexe) elle peut être saisie d'un seul coup par quiconque la prend en considération – l'*idée claire,* quant à elle, ne devient distincte que dans la seule mesure où l'on aura réussi à la débarrasser de sa complexité initiale; ainsi donc, aux termes mêmes de Descartes, une idée «peut être claire sans être distincte» *(ita potest esse clara perceptio, quae non sit distincta),* mais elle «ne peut être distincte qu'elle ne soit claire»[16] *(non autem ulla distincta, nisi sit clara)*[17].

---

[15] GLR, p. 62; AT, t. X, p. 389.
[16] AT, t. X, p. 44.
[17] AT, t. VIII, p. 22, ll. 15-17.

Aussi longtemps que cette distance et cette tension auront été maintenues entre clarté et distinction, *id est* entre présence globale d'un côté et résidus insécables d'un processus méthodique d'atomisation de l'autre (en accordant tous les droits de *préséance* à la *clarté*, bien que le *modus operandi* appartînt de bout en bout à la règle infiniment plus maniable de la distinction) tout était pour le mieux dans les affaires de l'entendement. Mais après que Descartes, qui avait institué cette hiérarchie, eut disparu, cet ordre de priorités se renversa et la règle – strictement opérationnelle – de la distinction, plus exactement: de la division et de l'énumération ordonnée, qui sont toutes des règles de l'étalement et de l'extériorité *(partes extra partes)* a pris les devants, laissant tomber dans l'oubli la règle de clarté, qui est une règle de la co-présence globale immédiate: ce fut le résultat du travail analytique de toute la postérité cartésienne.

De nos jours, le syntagme cartésien «idées claires *et* distinctes» – véhicule d'une si grande tension idéatique – est bel et bien tombé au rang des pléonasmes. On dit, en effet: idées claires et distinctes, comme on dirait, en roumain, «Scumpe prietene *şi* iubite amice» (Cher ami *et* cher ami).

BCU IASI / CENTRU

Imaginaire de l'espace

Très filée dans *le Discours de la méthode,* la métaphore du chemin apparaît comme un vrai leitmotiv: depuis «les chemins que j'ai suivis» jusqu'à la résolution de «choisir les chemins», on rencontre le chemin «commun» et «le vrai», celui qui est «ouvert» aux plus ignorants et aux plus doctes et celui dont on peut «se détourner». Cependant certaines valorisations s'avèrent moins simples qu'elles ne paraissent à un premier abord, par exemple celle des «grands chemins», «unis» et «commodes» «à force d'être fréquentés». L'auteur les valorise explicitement, affirmant «qu'il est beaucoup mieux de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusqu'au bas des précipices». Mais au cours du paragraphe suivant, le lecteur attentif peut constater que cette valorisation sans réserves du chemin sinueux et «commun» n'était valable que pour ceux qui, en s'en écartant, sont incapables de «tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller au plus droit et demeureraient égarés toute leur vie». Ce n'est évidemment pas le cas de l'auteur: lui, il s'éloigne de la voie battue, en essayant d'aller plus droit, comme il dit, sans s'égarer. On peut se le représenter dans ce no man's land dont il parlait, dans cet espace où il n'y a que des rochers escarpés et des précipices, marchant «seul et dans les ténèbres».

Comme on l'apprend de la suite immédiate du récit, deux facteurs le poussent néanmoins à s'y aventurer: le

grand nombre des maîtres, qui lui ont enseigné des opinions trop diverses, et les voyages, qui lui ont montré, au propre, la multitude des chemins à prendre, au figuré le caractère relatif des coutumes ou des croyances. S'il n'avait eu «qu'un seul maître», s'il n'y avait eu qu'un seul chemin, il les aurait tranquillement suivis. C'est «la pluralité des voix», des voies, qui oblige, paradoxalement, à s'arrêter, pour choisir la sienne. Quod vitae sectabor iter? Quel chemin suivrais-je dans la vie?: c'est le vers sur lequel il tombe en ouvrant au hasard le recueil qui lui apparut dans le troisième songe de la célèbre nuit du 10 au 11 novembre 1619.

Le voyage apparaît comme un autre leitmotiv dont il est intéressant de souligner la valeur ambiguë, avant de chercher une interprétation possible. «Lorsqu'on emploie trop de temps à voyager on devient enfin étranger en son pays»: «enfin» qui, selon le *Dictionnaire* de Furetière de 1690, avait aussi le sens affectif, suggère que dans cette première occurrence le voyage était valorisé positivement. Mais le contexte lui donne une connotation négative, à côté des «histoires» et des «fables», insistant sur la difficulté de connaître les choses éloignées dans le temps.

La suite immédiate du récit annonce le passage à une autre phase existentielle: «j'employai le reste de ma jeunesse à voyager». La «sujétion» aux précepteurs et l'étude des lettres sont ainsi remplacées par «le grand livre du monde». Ce qui est intéressant à souligner c'est que l'auteur ne dit pas qu'il a appris quelque chose pendant cette phase, mais qu'il a désappris. Le livre du monde n'apparaît pas comme une source de connaissances, mais comme un moyen de constater leur trop grande diversité et contradiction et, en conséquence, de les relativiser et de

s'en «défaire»: «j'apprenais à ne rien croire trop fermement... ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs». Aussi n'est-il pas étonnant de voir que cette phase prend fin, en même temps que la première partie du *Discours,* et que «après avoir étudié ainsi dans le livre du monde», l'auteur prend la résolution d'«étudier aussi en moi-même». Il affirme qu'il n'aurait pas réussi à le faire «si je ne me fusse jamais éloigné ni de mon pays ni de mes livres». Le voyage est déclaré bénéfique mais fini.

Nous n'allons pas insister sur la suite, très bien connue. Il «s'arrête» effectivement, en Allemagne, «enfermé» dans le célèbre «poêle» où, ne s'entretenant que de ses propres pensées, il découvre les quatre préceptes de la méthode qu'il présente dans la deuxième partie du *Discours*. Mais ce qui semble tout à fait inattendu par rapport aux valorisations antérieures c'est que les voyages réapparaissent, précipitamment et pour une longue période. Sans demeurer «plus longtemps renfermé dans le poêle où j'avais eu toutes ces pensées, l'hiver n'était pas encore bien achevé, que je me remis à voyager. Et en toutes les neuf années suivantes je ne fis autre chose que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur...» Il est vrai que le désir d'être spectateur plutôt qu'acteur constituait un lieu commun au XVII-e siècle, cependant peu de personnes ont fait autant pour le réaliser. Le voyage apparaît comme le principal moyen de se distancier de tout et de tous. Il n'est pas vécu comme découverte et enrichissement, mais comme détachement de l'extérieur et table rase de l'intérieur. L'auteur insiste beaucoup sur cette opération de déprise et de déblayage, de la longueur de laquelle on ne peut que s'étonner. Comme si la phase antérieure, qui semblait cependant close avec la découverte de la méthode,

n'avait pas suffi, il continue pendant neuf ans à voyager afin de «rejeter» et suspecter, de «douter» et d'abattre le «vieux logis»: «je déracinais de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant».

A la fin de cette étape, qui coïncide avec celle de la troisième partie du *Discours,* comme s'il était scandé par le rapport au lieu, l'auteur annonce l'arrêt définitif: «ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances et à me retirer ici, en un pays où...». Ce pays est la Hollande, où, après ses voyages au Danemark, en Allemagne, Pologne, Hongrie, Silésie, Italie, etc., Descartes va se fixer à partir de 1628. Se fixer? On ne peut que s'étonner d'apprendre ce que signifiait cette retraite définitive donnée dans le Discours comme dernière indication topologique. Un de ses biographes, Samuel S. de Sacy, l'a très bien montré: «Mais là même Descartes ne s'installe que dans le provisoire, à Franeker en 1629, à Amsterdam en 1630, à Deventer en 1632, à Amsterdam en 1633, à Utrecht en 1635, à Leyde en 1636, à Santpoort en 1637, à Leyde en 1640, à Endegeest en 1641, à Egmond du Hoef en 1643, à Egmond enfin en 1644; sans compter tous les déplacements occasionnels[1].

Se trouvait-il donc en voyage ou dans une retraite? On peut dire que, du point de vue de l'éloignement des lieux familiers, où il pouvait avoir «des connaissances», retraite et voyage coïncident. Si l'on analyse avec attention le dernier fragment du Discours, cité ci-dessus, et les lignes suivantes, on constate que d'autres oppositions spatiales sont également annulées: ville/désert, endroit peuplé/endroit vide, loin/ici. L'auteur

[1] Samuel S. de Sacy, *Descartes par lui-même,* Paris, Seuil, 1966, p. 27.

déclare que «sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées», il a pu vivre «aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés». Cet «ici» lointain est un lieu où il a pu «s'éloigner» de «tous les lieux où...» Ici qui se trouve en plusieurs endroits, comme on l'a vu, se référant à plusieurs villes de la Hollande, pays où il se trouve et qui n'est pas cependant désigné par le déictique de proximité „ce", mais par l'article indéfini: «ici, en un pays où...».

On pourrait interpréter les valorisations ambiguës et la neutralisation de certaines catégories spatiales en fonction du concept d'étendue. On sait que pour Descartes seul le corps relève de l'espace, alors que l'esprit n'a «aucune étendue proprement dite... par laquelle il occupe un lieu»[2]. Les *Objections* aux *Méditations,* surtout celles de Gassendi, montrent que les idées de Descartes étaient originales et que les autres savants du temps avaient de la peine à comprendre que l'esprit ne fût en aucun lieu et «tout à fois en plusieurs lieux»[3]. Dans ses longues *Réponses,* Descartes défend avec insistance cette dé-localisation de l'esprit[4]. Il fait même cette

---

[2] René Descartes, *Œuvres et Lettres,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.1137.

[3] Pierre Gassendi, *Cinquièmes objections contre les six Méditations,* in *Œuvres,* Paris, Charpentier, s. a., p. 340. Nous citerons toujours d'après ce volume le *Discours de la Méthode,* les *Méditations,* les *Objections* et les *Réponses.*

[4] René Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections,* éd. cit., p. 355: «J'ai souvent aussi fait voir fort clairement que l'esprit peut agir indépendamment du cerveau; car il est certain qu'il est de nul usage lorsqu'il s'agit de former des actes d'une pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir ou d'imaginer quelque chose».

curieuse réflexion, très intéressante de notre point de vue, mais malheureusement inexpliquée: «peut-être il se peut faire qu'un même corps par la toute puissance de Dieu soit en plusieurs lieux»[5].

A part cette remarque occasionnelle, le corps est essentiellement défini dans son rapport à l'espace: c'est «ce qui peut être compris en quelque lieu, comme une pierre, ou défini par le lieu»[6]. Ultérieurement, dans *les Principes de la Philosophie,* il précisera que «les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu...»[7]

En «feignant» qu'il n'a pas de corps, comme dans un songe, et qu'il ne se trouve pas là où il croit se trouver, de même que lorsqu'il fait un rêve, Descartes découvre, comme on le sait très bien, qu'il lui reste une seule certitude, celle d'être «une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle»[8]. Gassendi a remarqué cette définition négative et la lui a reprochée («Vous dites que vous n'êtes pas une chose étendue»)[9].

Mais cette définition insistait ainsi sur l'orgueilleuse indépendance du moi par rapport à l'espace. Pour être «nous

---

[5] René Descartes, *ibidem,* p. 353.

[6] René Descartes, *Réponses aux septièmes objections,* éd. cit., p. 433.

[7] René Descartes, *Les Principes de la Philosophie,* Paris, Gallimard, 1953, p. 618.

[8] René Descartes, *Discours de la Méthode,* éd. cit., p. 22.

[9] Pierre Gassendi, *Cinquièmes objections,* éd. cit., p. 339: «Vous dites que vous n'êtes pas une chose étendue; certainement, j'apprends par là ce que vous n'êtes point, mais non pas ce que vous êtes».

n'avons pas besoin d'être en aucun lieu»[10], seule l'extension de la matière «est déterminée à certain lieu»[11]. Dans une lettre de février 1649, il affirmait que l'âme, Dieu et «plusieurs anges» peuvent «être dans un seul et même lieu»[12]. Appartenant à la catégorie des substances incorporelles, qui «ne sont jamais à proprement parler étendues», ils ne sont pas vraiment en ce lieu, comme le serait une pierre. Il est impossible de ne pas faire une liaison entre cette idée philosophique et les déclarations d'indépendance par rapport aux lieux que Descartes faisait dans les lettres suivantes, écrites au cours du même mois que la précédente: «Pour moi, qui ne suis attaché à la demeure d'aucun lieu...», «rien ne m'attache en ce lieu...»[13]

En dépit de ces déclarations, l'indépendance n'est pas évidente. Nous ne voulons pas montrer ici à quel point elle était entravée dans la conception de Descartes par le corps, lieu lui-même, où sont localisées les sens, les passions et la mémoire: «pour les fonctions qui appartiennent au corps seul, on dit qu'elles se font dans l'homme, et non par l'homme»[14]; l'espace ou «le lieu extérieur» imprime dans «le lieu intérieur» comme un cachet dans la cire; même l'imagination, c'est-à-dire la représentation des choses en leur absence, «avec les idées qui existent en elle, n'est qu'un vrai corps réel étendu et figuré»[15]. Nous ne voulons pas parler ici de toutes ces fonctions qui relèvent de la nature étendue. Mais de ce qui

---

[10] René Descartes, *Les Principes...* , p. 574.
[11] René Descartes, *Lettres,* p. 1160.
[12] *Ibidem,* p. 1314.
[13] *Idem,* p. 1324 et p. 1326.
[14] *Idem,* p. 1002.
[15] René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* Paris, Gallimard, 1953, p. 97.

affecte l'entendement même et fait obstacle à sa nature de «substance qui pense», l'assujettissant à l'étendue. Il peut se laisser par exemple dominer par l'imagination qui n'est, comme on l'a vu, «qu'un vrai corps étendu»: «on en conclut avec certitude que, si l'entendement s'occupe de choses qui n'ont rien de corporel ou de semblable au corps, il ne peut être aidé par ces facultés, et qu'au contraire, pour ne pas être entravé par elles, il doit écarter les sens et, autant que possible, dépouiller l'imagination de toute impression distincte»[16].

Mais ce qui semble menacer le plus l'entendement ce sont les idées qui se glissent en lui, les idées «étrangères» qui viennent «de dehors», et qui s'offrent à l'esprit «contre mon attente, ainsi que font d'ordinaire les idées des choses sensibles»[17]. Ou bien les opinions qui, même chassées, «reviennent encore souvent en la pensée»; il faudra un long travail d'expulsion, une vigilance permanente, parce qu'elles s'arrogent le droit, comme le racontait Descartes dans la *Première Méditation* «d'occuper mon esprit contre son gré»[18]. Il en est de même des idées mises littéralement dans la tête par les autres, surtout par les précepteurs. Ceux-ci procèdent comme si l'entendement était un simple lieu vide à remplir. C'est Descartes lui-même qui dans *La Recherche de la Vérité,* «compare la fantaisie des enfants à une table d'attente, dans laquelle doivent être mises nos idées»: les premiers peintres – «sens imparfaits», «instinct aveugle», «précepteurs» – remplissent le tableau d'idées fausses et, apparu beaucoup plus

[16] *Idem,* p. 79.
[17] René Descartes, *Méditation troisième,* éd. cit., p. 83 et p. 95.
[18] René Descartes, *Première Méditation,* p. 69.

tard, l'entendement doit passer «l'éponge par-dessus pour en effacer tous les traits qu'il y trouve»[19].

Sans cette mesure radicale, l'esprit se laisse obnubiler ou complètement occuper par la mémoire et l'imagination, relevant comme elles du corporel et de l'étendue, devenant lieu. Lieu intérieur à la merci des lieux extérieurs, envahi par les figures et les idées qui en viennent. Il est intéressant de voir que, dans le fragment qui en donnait comme comparaison le tableau rempli par de mauvais peintres, le «désert» réapparaissait, valorisé: «un bon esprit» «nourri dans un désert» et guidé par la seule lumière naturelle, qui ne serait donc pas un tableau rempli par d'autres, n'aurait que des idées vraies.

Mais que fera celui qui n'a pas eu la chance d'être nourri dans un désert? Il ira plus tard ou, de toute façon, il s'éloignera des peintres envahissants et il pratiquera en soi cette désertification symbolique qu'est l'effacement du tableau. Il mettra en oeuvre de nombreux autres moyens de délivrer la pensée de l'emprise de la substance étendue. Ceux-ci étaient extrêmement divers, depuis «un pied dans un pays et l'autre en un autre», jusqu'à l'ordre du discours qui lui fait ne pas mettre «en ce lieu-là» ce qui aurait été imposé par «la vérité de la chose», mais ce qui tient à «l'ordre de mes pensées»[20].

Nous voulons nous attarder un peu sur un seul de ces moyens, qui nous semble particulièrement intéressant parce qu'il annule la catégorie même de «lieu». C'est un

---

[19] René Descartes, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle,* pp. 886-887. Dans son Dictionnaire, Antoine Furetière définissait la table d'attente comme «toute surface polie sur laquelle on peut tracer des caractères soit avec la plume, ou le pinceau ou le burin, ou le ciseau.

[20] René Descartes, Préface aux *Méditations,* p. 59.

élément important du procédé global du doute et il consiste en la fictivisation de l'espace. L'auteur s'exerce à croire «que le corps... et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit»[21]. Mais puis-je sérieusement douter, se demande-t-il, «que je suis ici»? Oui, si je me rappelle combien de fois il m'est arrivé «de songer la nuit que j'étais en ce lieu... quoique je fusse dans mon lit!»[22].

Le procédé se répète dans *La Recherche de la Vérité,* où Eudoxe, l'alter-ego de Descartes, apprend à son disciple à suspecter toutes les idées qui lui viennent «par la porte des sens». «Ce jardin» dans lequel ils se promènent, ne peut-il pas n'être qu'un endroit dans lequel on se promène en rêve? Ainsi, plus qu'à une neutralisation des dichotomies spatiales, on assiste ici à l'annulation de l'espace réel. Le lieu n'en est plus un, il est déréalisé, utopisé, pour que l'esprit n'y soit plus attaché. Pour que l'homme puisse enfin exister dans ce non-lieu de la pure spiritualité.

Pressé par la reine Christine de se rendre en Suède, Descartes hésitera beaucoup d'«aller vivre au pays des ours». Il acceptera finalement, fidèle à son principe que «les hommes ne sont pas semblables aux arbres, qu'on observe ne croître pas si bien, lorsque la terre où ils sont transplantés est plus maigre que celle où ils avaient été semés»[23]. Comme on le sait, contractant une pneumonie, il mourra «entre des rochers et des glaces». Peut-être les hommes sont-ils quand même semblables aux arbres?

---

[21] René Descartes, *Méditation deuxième,* p. 71.
[22] René Descartes, *Première Méditation,* p. 66.
[23] René Descartes, *Lettres,* p. 1340.

HORIA CĂPUŞAN

Descartes et les régimes de l'imaginaire

Le parcours de l'œuvre de Descartes fait plus qu'énoncer une méthode, il dessine un espace spécifique. Ainsi, dans *Regulae ad directionem ingenii*, l'imaginaire cartésien se cristallise dans une structure provisoire. Si nous suivons quelques maximes de ce traité :

« Règle V

Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner les forces de l'esprit, pour découvrir quelque vérité.

Règle VII

Pour achever la science, il faut parcourir par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée toutes les choses qui se rapportent à notre but et chacune d'elles en particulier, ainsi que les embrasser dans une énumération suffisante et ordonnée.

Règle XI

Après que nous avons eu l'intuition de quelques propositions simples, si nous déduisons quelque autre, il est utile de les parcourir toutes d'un mouvement de pensée continu et ininterrompu, de réfléchir de leur relations mutuelles, et, autant que cela est possible, de concevoir distinctement plusieurs choses à la fois.

Règle XIII

Si nous comprenons parfaitement une question, il faut l'abstraire de tout concept superflu, la simplifier le plus possible au moyen de l'énumération en des parties aussi petites que possible.

Règle XV

Il est utile aussi, la plupart du temps, de tracer ces figures et de les montrer aux sens externes, afin que, par ce moyen, notre pensée soit facilement tenue attentive.

Règle XVI

Quant aux choses qui n'exigent pas l'attention immédiate de l'esprit, quoi qu'elles soient nécessaires pour la conclusion, il vaut mieux les désigner par des signes très courts plutôt que par des figures complètes. »[1]

Nous sommes en mesure de définir le type d'espace imaginaire qui se retrouve ici. L'espace cartésien y est infini ; aucune limite ne s'oppose à l'esprit qui le parcourt d'un bout à l'autre. Il n'y a point de différence ontologique entre l'ici et l'au-delà, c'est l'espace géométrique des axes cartésiens, indifférent à l'égard de toutes les directions qui sont ainsi équivalentes. Cet espace semble pénétrable à l'infini ; il est sous le signe d'une ouverture continue. Il n'y a point, à ce qu'il semble, de « censure transcendante » capable d'arrêter cette ouverture perpétuelle ; et ainsi le mouvement préféré de l'esprit devient « anabasique », comme le dit Blaga – une avancée continue dans un monde inépuisable. Ce qui frappe pour le moment c'est le manque de toute dimension verticale – tous les points étant égaux entre eux, on ne passe pas de l'inférieur au supérieur, seulement du simple au difficile. Le graphe de la connaissance délimite ainsi un domaine toujours plus vaste, mais sans marquer réellement un progrès ou une régression, car tout se situe dans le champ

[1] René DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii. Règles pour la direction de l'esprit*, pp. 43, 59, 99, 143, 185, 189.

de l'immanence, des choses « claires » et « distinctes ». La connaissance ne s'interroge maintenant que sur ses méthodes, sans se demander si une connaissance est généralement possible. Ainsi, cet espace reste-t-il autonome tout en étant infini – il n'est point inclus dans un autre plus grand qui lui garantisse son existence, il n'est pas intersecté par un autre. Mais cette infinité pénétrable de l'espace ne signifie pas en elle-même indifférence totale ; cet espace est divisible et aussi est-il accessible à la connaissance. La pensée a la possibilité de transformer cette masse informe de points en un réseau de figures clairement délimitables, ressemblant aux cellules d'un tissu. Ces cellules peuvent être juxtaposées (c'est là le sens du syntagme cartésien « l'ordre et la disposition »). On aboutit, ainsi, à la prise du réel dans une structure solidement articulée – l'espace matrice du cartésianisme semble être une sorte de cristal à une seule dimension et un nombre toujours croissant de cellules. C'est l'espace qui résulte d'une série d'opérations – la décomposition de l'espace informe et isotrope en une série de figures, qui sont ensuite recomposées dans une unité plus complexe.

Il y a quand même des moments, par exemple dans la deuxième méditation métaphysique, où la pensée de Descartes assume une autre dimension. Auparavant, l'imaginaire cartésien était cantonné dans l'horizontalité, maintenant, pour la première fois, il y a une évocation de la verticalité. Ce mouvement, loin d'être le glissement sur une surface indéterminée et connaissable, prend plutôt le caractère de la descente. Nous nous rappelons que Gilbert Durand avait associé la descente au régime nocturne de

l'imaginaire[2]. Le premier mouvement que nous avons décrit, par son unidimensionnalité et par le monde clair et précis qui en résultait, tenait du régime diurne de l'imaginaire. Pour la première fois, maintenant, le moi reconnaît l'existence d'un autre monde et il ne s'arrête pas à cette constatation de l'altérité, mais il s'en va explorer cette altérité. Le doute méthodique prend l'aspect d'une descente aux enfers assumée par le moi. Il y a dans l'œuvre de Descartes beaucoup d'images de la profondeur obscure : on peut citer par exemple cette image du plongeur dans le gouffre aquatique qu'utilisera plus tard John Locke avec une signification à peu près semblable, désignant le travail gnoséologique du philosophe[3]. Ou encore celle de la cave obscure où deux aveugles se battent, image de l'ignorance dans *Le Discours de la Méthode*[4]. Dans ce dernier ouvrage, les deux régimes de l'imaginaire se succèdent et nous pouvons voir de plus près le passage de l'un à l'autre. Le régime nocturne corrige l'unilatéralité du diurne qui, en éclairant l'informe et le chaotique, l'ordonnait en éliminant l'obscure et l'insaisissable, le clair-obscur. Mais il fait plus ; lorsque le nocturne intervient, les catégories, les limites de la pensée diurne s'évanouissent. Ce n'est pas par hasard que dans le texte des *Méditations métaphysiques* apparaît l'eau, élément de l'informel et du primordial par excellence, associé au doute. En effet, le doute méthodique devient un recours à l'état d'avant la création, à l'indétermination

---

[2] Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp. 211-286.

[3] John LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, p. 48.

[4] René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, p. 75.

pure ou toutes les possibilités coexistent, neutralisées. Pour parler dans les termes de Blaga, on peut dire que dans le premier mouvement on retrouve l'anabasique et le régime diurne, avec son avancée infinie dans toutes les directions de l'espace ouvert. Par contre, le doute méthodique se situe dans le régime du nocturne, dans le domaine du catabasique, du retour en arrière.

En fait, pourquoi cette catabase a-t-elle eu lieu, après la domination presque complète de l'anabasique ? La réponse, nous allons la trouver si nous suivons le cours du cogito cartésien. Car la descente aux enfers du doute n'est qu'une partie d'un mouvement plus vaste. Il suit un mouvement qu'on pourrait nommer à nouveau diurne, vers la lumière, vers le degré suprême de l'être, vers Dieu. C'est, en fait, une compensation de la perte de conscience dans le monde ; l'ascension compense la descente, le mouvement vers Dieu est fait pour inverser le cours dangereux vers le néant. L'esprit parcourt une trajectoire verticale du rien absolu à la réalité absolue. L'esprit se découvre médiateur entre ces deux extrêmes – position entrevue aussi par Pascal, mais avec plus d'horreur. C'est là un mouvement vertical, à la différence du mouvement horizontal décrit jusqu'ici.

Quelle est la finalité de ce mouvement ? En fait, la verticalité et l'horizontalité, loin de s'exclure, se complètent. Le rôle du cogito est de garantir la possibilité de toute connaissance. En traduisant dans des termes spatiaux, le mouvement vertical annule l'horizontalité, mais pour un instant seulement ; l'esprit pourra repartir sur la même ligne horizontale de la connaissance immanente. La descente vers le rien, l'ascension vers le tout, cela ne sert qu'au mouvement horizontal, qui ressort ainsi

renforcé de cette épreuve ; il ne pourra continuer que parce qu'à un moment donné, il a été intersecté par une verticale. Ce renforcement ne sera sans doute pas définitif ; l'avancement vers l'ailleurs aura toujours besoin de ces moments de césure, d'interruption, de ces instants qui pulvérisent les structures apparentes pour les réinstaurer plus fermement ensuite. Mais, au moins, après une telle césure[5], le monde ressortira plus consistant, l'espace aura un degré de réalité supérieur et l'avancement pourra continuer avec plus d'assurance. S'il y a un progrès dans l'espace cartésien, il se réalise à travers ces moments de discontinuité, de rupture ; ensuite, l'espace cartésien pourra ainsi être représenté comme une alternance de sous-espaces horizontaux et de points privilégiés, où l'apparition d'une dimension verticale oriente le mouvement vers un autre degré ontologique.

[5] Cela resemble bien à l'échelle de Wittgenstein (v. *Tractatus logico-philosophicus*, p. 124), qu'on jette après l'avoir utilisée – mais en ce qui concerne Descartes, il y a une différence, la structure n'est pulverisée que pour être reconstituée ensuite.

Bibliographie

DESCARTES, René, *Discours de la Méthode,* Paris, Hachette, 1937.

DESCARTES, René, *Deux tratate filozofice. Viaţa şi filozofia lui René Descartes* de Constantin Noica, Bucureşti, Humanitas, 1992.

DESCARTES, René, *Regulae ad directionem ingenii. Règles pour la direction de l'esprit,* texte revu et traduit par Georges Le Roy, Paris, Boivin et Cie, 1933.

BLAGA, Lucian, *Trilogia culturii,* Bucureşti, Minerva, 1985.

BLAGA, Lucian, *Cenzura transcendentă,* Bucureşti, Humanitas, 1993.

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris, P.U.F., 1963.

LOCKE, John, *An essay concerning human understanding,* Edinburgh, printed for J. Dickon and C. Elliot, 1777.

POULET, George, *Études sur le temps humain,* t. I, Paris, Plon, 1949.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus,* Bucureşti, Humanitas, 1991.

BCU IAŞI / CENTRUL VECHI / LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La volonté de certitude

S'il est vrai que les révolutions et les événements les plus importants se passent «sous le ciel du crâne, dans le laboratoire étroit et mystérieux du cerveau», pour parler avec Baudelaire, il est incontestable que l'un des événements majeurs, qui ont transfiguré l'homme européen, est lié à ce qui s'est passé dans la tête de Descartes. Or, ce qui s'est passé dans son esprit, comme tout événement d'ailleurs, peut être raconté de plusieurs façons. Mon propos est de présenter deux de ces récits possibles. Et contradictoires. Le premier, qui est le récit officiel et qui s'appuie d'une part sur les relations de Descartes[1] même, d'autre part sur des interprétations des Temps modernes du genre *Qu'est-ce que les lumières*, de Kant, est une sorte d'épopée héroïque ayant pour sujet l'avènement de la raison. Le deuxième, qui s'inspire plus ou moins de la critique de Nietzsche[2] et est solidaire d'une certaine attitude antimoderne, s'appuie toujours sur les relations de Descartes et parle toujours de l'avènement de la raison, mais, à l'affût des dysfonctionnements de ces récits, essaie de mettre en lumière le caractère déraisonnable de cet avènement et s'interroge sur ce qui l'a rendu possible.

---

[1] Il est intéressant de remarquer que cette philosophie se présente sous forme de récit, d'histoire.

[2] D'*Au-delà du bien et du mal* notamment.

Un cerveau héroïque.

Voilà donc le premier récit, qu'on connaît bien, mais que je me permets toutefois de rappeler afin de souligner son importance pour les Temps modernes.

«Bien jeune, Descartes était très ouvert; il était ouvert aux quatre vents, aux voix silencieuses des livres aussi bien qu'aux voix bien plus bruyantes des autres, des professeurs du collège La Flèche notamment, gens réputés pour leur savoir, étendu et infaillible. Il s'ouvrait à ces discours pour s'en imbiber, pour faire entrer en lui des idées qui, pensait-il, allaient peu à peu s'ordonner et se constituer en une image vraie du monde. Il avait une tête poreuse, si j'ose dire, un crâne plein de portes et de fenêtres en communication avec d'autres têtes, d'où il attendait, bien confiant, que le savoir lui vienne, comme dans un système de vases communicants. Ce qu'il voulait, ce n'était pas *penser,* mais «tout simplement» *savoir.*

Seulement, il s'aperçoit que cette confiance, il l'avait bien mal placée et que tout ce qui était entré dans sa tête, par le biais des lectures ou des entretiens avec les autres aussi bien que par le truchement des sens, était sujet à caution. Pire! Que sur une seule et même chose on tenait des discours contradictoires et que les arguments que chacun de ces discours proposait étaient égaux, quantitativement et qualitativement, à ceux proposés par les autres. Situation embarrassante, très embarrassante même, car à qui se fier, si ces discours contradictoires ont tous la même force persuasive!

Et de toutes les solutions qui pouvaient se présenter à l'esprit – dont, évidemment, suspendre son jugement et, éventuellement, récrire l'*Adversos mathematicos* –, il choisit une voie héroïque: *il se fia à lui-même.* Il se

boucha les yeux et les oreilles[3], tous les «pores» par lesquels le «bruit» de l'univers pouvait entrer et, par là, il se coupa du monde. Du monde physique, ce qui était déjà énorme, mais aussi de la communauté pensante, de cet *on* dont il avait jusque-là fait partie et qui lui soufflait, lui chuchotait à l'oreille, pour ainsi dire, ce qu'il avait à penser, de cet *on* avec lequel il avait jusqu'il y a très peu communiqué et, surtout, communié. C'est une action bien héroïque, car voilà quelqu'un qui se sépare volontairement, et violemment, des autres, pour commencer à *penser,* et à penser *à son propre compte.* Finie, la douce chaleur des préjugés![4] Fini, le chuchotement de la communauté, fini le système de vases communicants. Finie, la relation fiduciaire le rattachant au monde savant ou moins savant de l'époque. Désormais, quelles que soient les idées des autres, c'est *à lui,* et à lui *seul,* qu'il revient de dire ce qu'il en est, si ces idées sont vraies ou fausses, si elles ont une quelconque valeur de vérité. On dit généralement, avec les termes de Kant, que Descartes est sorti par là de la minorité et est entré d'un pas assuré dans l'«âge de

---

[3] «Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses, et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même.» – René Descartes, *Méditations touchant à la première philosophie , Méditation troisième,* in *Oeuvres philosophiques,* textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, 1963-1967, t. 2, p. 430.

[4] 4. Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée,* Gallimard, 1987, *passim.*

raison», qu'il a eu le «courage» de renoncer à la direction d'autrui et de se décider de faire un bon usage de sa raison, de ce «bon sens» qui est le mieux partagé du monde.

Descartes effectue un saut de ce que Richard Rorty appelle la «solidarité»[5], typique des sociétés traditionnelles, à l'«objectivité», spécifique, dit le même Rorty, de la modernité. Au lieu de continuer de baigner, «paresseusement» et, surtout, «lâchement», pour parler encore avec Kant, dans la pensée de la tribu, il laisse les autres à leurs idoles et, quant à lui, se replie sur lui-même et plonge dans ce pli, dans cette «intériorité» qu'il a ainsi créée[6], dans l'espoir de se «rendre peu à peu plus connu et plus familier»[7] à lui-même et éventuellement d'identifier quelque chose dont la vérité soit si évidente qu'il puisse élever, sur ce

---

[5] Richard Rorty, «Solidarité ou objectivité»,*Critique*, 489, 1983.

[6] «Ce qu'il y a de nouveau avec Descartes, c'est cette notion d'un espace intérieur unique, dans lequel les sensations corporelles et perceptives, «les idées confuses de nos sens et de notre imagination», les vérités mathématiques, les règles morales, l'idée de Dieu, les états dépressifs – bref tout ce qui pour nous, aujourd'hui, relève du «mental» – peuvent faire l'objet d'une quasi-observation. Une telle arène intérieure, avec son observateur interne, a bien certains précédents, ici ou là, dans la pensée antique et médiévale, mais cette conception n'a jamais retenu l'attention de quiconque au point de fonder une problématique C'est seulement au XVII-e siècle qu'elle est venue au tout premier plan, et qu'elle a permis de poser le problème du voile des idées, recentrant du même coup la philosophie autour de la théorie de la connaissance» – Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, Éditions du Seuil, 1990, p. 61-65.

[7] René Descartes, *Méditations touchant à la première philosophie , Méditation troisième*, éd. cit., p. 430.

fondement, et pas à pas, par des procédés contrôlables, l'édifice d'une pensée de la vérité de laquelle il puisse être absolument sûr.

Et quelle sera donc son évidence, une fois qu'il s'est mis dans cet entretien avec lui-même à sonder son intérieur? Qu'il est *une chose qui pense,* dira-t-il, en ajoutant: «c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.»[8] Penser, on s'aperçoit, est pour lui quelque chose de bien complexe et qui déborde de beaucoup le logique. L'important, dans cette définition, c'est que penser est pour Descartes une *activité* ou plutôt un faisceau d'activités aboutissant à des «connaissances», à des «images», à des «sensations», etc.; et, deuxièmement, le fait que tous les actes par lesquels Descartes précise ce que penser veut dire sont ce qu'on appelle des «actes intentionnels», des actes dont la description n'est pas complète si elle ne fait pas mention de l'objet sur lequel ils portent: lorsqu'on doute, on doute toujours *de quelque chose;* lorsqu'on affirme, on affirme *quelque chose* et lorsqu'on hait, on hait *quelque chose,* etc. Penser, pour Descartes, c'est donc *produire un tel objet corrélatif,* objet qui existe bel et bien, quoique n'ayant peut-être pas de correspondant extérieur[9]. Penser, c'est causer de tels objets mentaux.

---

[8] *Ibidem.*

[9] «Les choses que je sens et que j'imagine ne (sont) peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes» – René Descartes, *Méditation troisième,* éd. cit., p. 431. Et, dans ses *Réponses aux premières objections:* «Être objectivement dans l'entendement ne signifiera pas terminer son opération à la façon d'un objet,

Ce que Descartes fait surgir en se repliant sur lui-même n'est donc pas fondamentalement un *lieu* où il y aurait des idées, des sensations, etc.; son évidence n'est nullement d'*avoir* des représentations, mais bien d'*être* un faisceau *d'activités* «pensantes», d'être *production* de telle ou telle idée présente. Ou encore *présentation* d'idées: *si telle idée est présente en lui c'est que c'est lui qui se la présente.* Il est cause de cette présence, causation de toutes ces présences concrètes que sont cette peur de ne pas se tromper, cette sensation de rouge ou de chaleur, cette idée que deux et trois font cinq ou cette autre idée qu'il y a ou qu'il n'y a pas de monde extérieur.

Causation de *tous* les objets mentaux? Tout se joue avec la réponse à cette question. Si elle est affirmative, tout ou presque tout est perdu, car on ne saura ajouter *aucune* nouvelle certitude à l'évidence sur laquelle nous nous sommes déjà suffisamment attardé: les idées que je me représente seraient tout juste cela, de *simples* idées, ni vraies ni fausses. Des opinions. Même une idée «évidente» comme «deux et trois font cinq» n'a guère, selon Descartes, la force contraignante de «je pense, j'existe», car je peux attribuer mon sentiment d'évidence à l'action d'un esprit facétieux, à l'influence d'un génie malin qui s'amuse à me tromper à tous les coups,

---

mais bien être dans l'entendement en la manière que ces objets ont coutume d'y être, en telle sorte que l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement; laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement; mais pourtant ce n'est pas un pur rien.»

hypothèse que je ne saurais nullement faire au sujet de «je pense, je suis». S'arracher aux idoles de la tribu et chercher en soi le fondement de ce qu'on peut penser ne suffisent donc pas à l'amoureux fervent de certitudes.

«Je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera, et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur, car, sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose»! Suivons-le dans cette enquête qui lui semble si impérieuse[10].

Reprise de l'argument ontologique, cette enquête a trois parties. Elle débute par une définition nominale: «Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.»[11] Elle continue par une assomption: «c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer si elle ne l'avait en elle-même? Et de là il suit non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait.»[12] Et, enfin, la

[10] Seule la première «vérité» nous intéressera.

[11] René Descartes, *Méditations touchant à la philosophie première, Méditation troisième*, p. 445.

[12] René Descartes, *Méditations touchant à la philosophie première, Méditation troisième*, p. 438.

conclusion: «Or, ces avantages (= les attributs de Dieu, tels qu'ils figurent dans la définition nominale) sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure, de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe, car, encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie»[13].

Le raisonnement est indéniablement impeccable: puisque je suis causation de ces effets que j'appelle idées et puisque la «lumière naturelle» m'apprend qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne fût auparavant dans la cause, l'idée de Dieu, idée d'une substance infinie, ne saurait m'avoir pour cause, moi, être fini. Voilà la joyeuse nouvelle de Descartes: Dieu existe! Et non seulement il existe, mais, «ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir»[14], il a inscrit en moi certaines idées, les idées mathématiques («elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*»[15]). Et comme d'une part c'est Dieu qui a librement créé ces idées et non pas quelqu'un d'autre et que, d'autre part, Dieu est infiniment bon, ces idées qu'il a mises en moi ne sauraient être trompeuses: ce sont, au contraire, des vérités, des

---

[13] René Descartes, *Méditations touchant à la philosophie première, Méditation troisième*, p. 445.

[14] Lettre au P. Mersenne, 15 avril 1630 in *Œuvres philosophiques*, éd. cit., t. 1, p. 260.

[15] *Ibidem.*

vérités éternelles (ou tout au moins tant que Dieu voudra les concevoir comme vraies). Qui plus est, puisque, en Dieu, c'est «une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione» (ibidem,* p. 43), ce sont ces mêmes idées qu'il a depuis toujours voulues et comprises qui constituent l'essence des créatures, ce qui a pour conséquence évidente que, théoriquement, il y a accord entre mon esprit et le monde. Je peux le comprendre, car mon esprit et le monde ont *une seule et même structure:* la pensée de l'homme, celle que Dieu a mise en moi, a la structure du monde, le monde a la structure de la pensée de l'homme. Le tout est de suivre dans la conduite de mon intellect certaines règles, pour expulser tout habitant douteux qui chercherait abri sous le ciel de mon crâne.»

Descartes le tricheur

Le deuxième récit serait identique au premier jusqu'à la séquence où Descartes découvre qu'il est une chose qui pense et là il s'interrogerait, avec Nietzsche, si, pour avoir cette évidence, on ne doit pas savoir *déjà* ce que c'est que la pensée et l'existence, etc. Où bien avec la séquence où il interroge l'idée de Dieu et propose le raisonnement que l'épopée héroïque considérait tout à l'heure comme impeccable, raisonnement grâce auquel le philosophe s'offre la chance non seulement de remeubler son intellect, de mettre à la place de ce qu'il avait été obligé de tenir pour suspect uniquement des idées fiables, des idées légitimes, mais aussi de se raccommoder avec le monde. Développons uniquement cette partie.

"Impeccable ce raisonnement?", demandera ce deuxième récit. "Nullement. Pourquoi est-ce qu'il dit

devoir enquêter sur l'existence de Dieu? Qui est-ce qui lui dit: *tu dois le faire?* Qu'est-ce que cette «lumière naturelle» qui lui souffle à l'oreille que tout ce qu'il y a dans l'effet doit s'être déjà trouvé dans la cause? Rappelons-nous qu'au moment où il commence à interroger l'idée de Dieu, il ne peut donner son assentiment qu'à une *seule* idée, notamment à celle conformément à laquelle il est une chose qui pense, toutes les autres idées, comme par exemple celle que deux et trois font cinq, pouvant très bien être, selon lui, l'œuvre d'un esprit facétieux. On ne saurait donc pas s'empêcher de se demander alors pourquoi, au lieu de traiter l'idée selon laquelle «tout ce qu'il y a dans l'effet doit s'être auparavant trouvé dans la cause» exactement comme celle selon laquelle «deux et trois font cinq», Descartes la déclare manifeste.

Et il n'y a qu'une réponse de possible: s'il pose l'existence d'un Dieu et, de plus, d'un Dieu bon, c'est qu'il en a besoin. Au moment où il constate qu'il est urgent de voir s'il y a un Dieu et s'il peut être trompeur, Descartes *triche.* Devant la constatation que l'évidence de son existence est hautement improductive, au sens qu'elle ne lui permet pas d'arriver à d'autres certitudes, Descartes panique et triche avec lui-même. La possibilité de calculer à partir des idées innées d'autres idées également vraies aussi bien que la possibilité d'un accord entre la pensée et le monde sont le résultat d'une immense tricherie. Tricherie dont il est inconscient, aveuglé qu'il est par son irrépressible *volonté* de certitude.

La transformation de la chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui imagine, qui se trompe, qui désire, etc. en une chose qui *raisonne* est irraisonnable et l'on est en droit de penser qu'avec Descartes on assiste à l'irraisonnable ascension de la raison."

Le 'parcours exemplaire' de Paolo Mattia Doria: de Descartes à Platon

Introduction - Les matériaux les plus riches servant à reconstruire cette saison particulièrement complexe de la culture napolitaine que l'historiographie appelle 'cartésianisme napolitain' sont fournis à l'historien par les nombreux témoignages de ceux qui en furent les protagonistes. Ces derniers consacrèrent en effet de nombreuses pages à la reconstruction des événements qui marquèrent cette période, pour expliquer les raisons des choix en faveur du cartésianisme aussi bien que pour confirmer celles de l'opposition. Je me servirai donc de ces témoignages pour reconstituer le cadre dans lequel s'inscrit le 'parcours exemplaire' de Doria, son passage à contre-courant des modernes aux anciens.[1]

---

[1] Pour une ample reconstruction de la première phase de la diffusion du cartésianisme à Naples, cf. E Lojacono, *Letture cartesiane da Cornelio a Caloprese (secc. XVII-XVIII)* dans *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova*. Catalogue de la présentation bibliographique et iconographique, Naples, Institut pour les Etudes philosophiques, 1997, pp. 13-76. Dans le même catalogue, les essais de F. Cacciapuoti (*Il processo agli ateisti: dalle discussioni teologiche al giusnaturalismo*, pp. 149-171), M. Rascaglia (*Edizioni cartesiane a Napoli*, pp. 77-99; *La lezione cartesiana al tempo dell'accademia di Medinacoeli: alla scuola del «gran filosofo renatista»*, pp. 175-188; *«L'Europa è obbligata molto a Renato». Letture e traduzioni settecentesche*, pp. 223-241), S. Ricci (*Momenti essenziali della diffusione di*

«Alors Descartes vint, écrivait Pietro Giannone (1676-1748). Le monde chrétien était alors convaincu que les livres sacrés devaient servir de référence non seulement pour tout ce qui concernait la religion, mais aussi pour les sciences physiques et naturelles. On croyait aussi que ces livres enseignaient le dogme de l'immortalité de nos âmes, de leur séparation des corps, parce que composées d'une substance diverse, et de leur existence en dehors du corps». Il ajoutait ensuite que «la philosophie de René des Cartes *[...]* est appelée *Chrétienne* par ses tenants». Giambattista Vico (1668-1744) précisait, pour sa part, qu'elle était considérée comme «la plus discrète servante de la philosophie chrétienne»[2].

Je cite ces deux passages du *Triregno* parce qu'ils définissent, me semble-t-il, deux traits caractéristiques du cartésianisme napolitain qui méritent réflexion. De ces textes, en effet, il ressort que la philosophie de Descartes légitima le choix de maintenir séparées la théologie et la philosophie naturelle et que cela ne fut possible que parce

---

Cartesio e dei 'moderni' a Napoli, pp. 251-255, et de F. Tuccillo, P. Zito fournissent de précieuses reconstructions bibliographiques et documentaires sur les protagonistes et les événements de ces années-là. Cf. aussi G. Belgioioso, *Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVII-e siècle*, dans «Nouvelles de la République des Lettres», I (1995), pp. 19 - 48.

[2] P. Giannone, *Il Triregno*, dans *Opere*, éd par. S. Bertelli et G. Ricuperati, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971, pp. 625, 630. Il précise aussi que cette philosophie «non poté sfuggire però l'abbuso d'alcuni che vollero tirarla dove meno si dovea». Giannone reprend une opinion répandue. G. B. Vico *Scienza nuova (1725)*, éd. par A. Battistini, 2 vols., Milano, Mondadori, 1990, vol. Ii, p. 1204.

que cette philosophie était une philosophie chrétienne. Or, la revendication de la distinction entre théologie et philosophie naturelle impliquait deux conséquences: la possibilité de remettre en discussion une organisation bien consolidée de l'instruction, et celle de faire des options culturelles différentes (*libertas philosophandi*) par rapport à la philosophie scolastique sur laquelle était fondée cette instruction. En effet, «comment et dans quelle mesure la théologie doit être distincte de la philosophie», c'est le thème que nous trouvons, par exemple, dans les pages de Costantino Grimaldi, ou de Giuseppe Valletta (1636-1714). Ce dernier, surtout, se réfèrera à la tradition néo-platonicienne et aux Pères de l'Eglise pour démontrer que la théologie des origines n'était pas encore fondée sur les textes de la philosophie d'Aristote. La philosophie augustinienne, écrira-t-il, admettait l'existence d'une pluralité des sectes philosophiques; elle légitimait, en outre, la liberté de philosopher qui était aussi, ajoutait-il, le message le plus fort de la philosophie de Descartes[3]. Par contre, il estime que l'existence d'une pluralité des sectes théologiques est une preuve complémentaire de l'impiété des aristotéliciens. Ceux-ci admettent, au contraire, la

[3] G. Valletta, *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa (1691-1697)*, dans *Opere filosofiche*, éd. par M. Rak, Firenze, Olschki, 1975, p. 169. Il est significatif, toutefois, que Valletta ne cite pas Descartes mais Malebranche: «In rebus Theologicis antiquitas sectanda est [...]. At contra in rebus Philosophicis nin est fugienda novitas, etiam propter veritatis amorem» et rappelle que c'est justement au nom de cette liberté que l'on doit reconnaître, avec Charles Perrault (1628-1703) et René Rapin (1621-1687) que les modernes surpassent les anciens.

liberté en théologie et la nient en philosophie. Pour ces raisons, Valletta pense que le contraste entre modernes et aristotéliciens doit être ramené au problème du contrôle des écoles («Je sus, et je vis clairement, que la cause de tels tumultes ne fut rien d'autre qu'une certaine jalousie entre les écoles à propos d'une certaine philosophie communément nommée Moderne, bien que très antique, et professée par les hommes les meilleurs et les plus sages de notre ville»[4]). Il s'engage donc à démontrer le sacrilège de la philosophie aristotélicienne et l'innocence de la philosophie moderne que tous considèrent, à tort, comme portant 'préjudice' à «notre foi, parce que distante des principes d'Aristote»[5]. L'abbé Giacinto Gimma (1668-1735) est convaincu, lui aussi, que «tous les hérétiques et toutes les hérésies ont leur origine dans la Philosophie d'Aristote»[6] et que «sur le système universel, et sur la méthode, on ne trouvera certainement pas autant de sectes et de partis qu'en ont engendrés tous les chefs d'école parmi les innombrables Péripatéticiens. Sectes qui sont si opposées que le Saint-Siège a décidé que dans les controverses religieuses le Tribunal du Saint-Office ne pourrait pas confier aux Dominicains le jugement des Franciscains»[7].

---

[4] *Idem*, p.4, mais cf. p.65

[5] *Idem*, pp. 245 e 255.

[6] G. Gimma, *Sylvae rerum notabilium*, 5 vols., Biblioteca Nazionale Sagarriga Visconti, I/50-54, vol. III, c. 73v. «La dottrina di Aristotile si scorge lontanissima da quella di Platone, e da' principi della nostra Religione; ma diede ancora nutrimento alle peggiori Eresie». Le volume est sous presse, éd. par M. Occhinegro.

[7] Parmi les modernes, écrit encore Gimma, Heereboord et François Du Hamel; ce dernier, 'encore que Péripatéticien',

Les tenants de Descartes, tout comme ses adversaires, racontent avec abondance de détails l'épisode qui, en 1649, détermine l'introduction de la philosophie cartésienne à Naples par le médecin et philosophe Tommaso Cornelio. En lisant ces pages, on retire l'impression qu'il s'agit d'un *eventum mirabile*, dont les effets dépassèrent le milieu des savants et philosophes. Comme nous pouvons le voir, Costantino Grimaldi rappelle que «c'était le bon goût qui avait été introduit dans les sciences par Tommaso Cornelio et Lionardo de Capua, célèbres pour leurs remarquables connaissances et les oeuvres qu'ils avaient publiées. Ils étaient tous les deux médecins et, grâce à eux, s'étaient répandues à Naples les doctrines nouvelles de Descartes et de Gassendi; et les Napolitains, amateurs des bonnes choses, les avaient accueillies avec enthousiasme, comme des lumières jamais vues auparavant. Car, pour la première fois, un coup avait été porté à la philosophie des écoles; et les sages s'apercevaient alors que les étudiants avaient longtemps été occupés à des choses vaines et inutiles [...] Or donc, avec l'apparition de ces nouveaux porteurs de lumières, incroyable est la sagacité avec laquelle les plus sensibles des Napolitains étudiaient pour connaître cette nouvelle doctrine. Cependant, celle-ci restait l'apanage d'une min .ité, parce que la plupart étaient plongés dans les bagatelles de la philosophie des écoles»[8]. Gennaro D'Andrea, quant à lui, souligne l'impulsion que la

---

(«dans le livre du Consenso della vecchia e nuova Filosofia») a admis «esser più dicevole al vero Filosofo la Filosofia di Epicuro che ogni altra» (*Idem*, p. 268).

[8] C. Grimaldi, *Istoria dei libri di don Costantino Grimaldi. Scritta da lui medesimo*, dans V.I. Comparato, *Memorie di un anticurialista del Settecento*, Firenze, Olschki, 1964, p. 5.

philosophie cartésienne a donné au renouvellement de la philosophie. Il précise, toutefois, qu'elle avait déjà été 'renouvelée' en Toscane grâce à l'œuvre du grand Galilée, «dont l'Italie ne peut être que fière et orgueilleuse, mais dont il n'arrivait aucune nouvelle dans nos contrées, comme si celles-ci se trouvaient dans une région loin du soleil». Leonardo di Capua, tout en chantant les louanges de l'Académie cartésienne des *Investiganti*, rappelle que c'était un italien, Bernardino Telesio, qui s'était opposé le premier aux plus grands tyrans de la philosophie «qui l'avaient réduite à une servitude vile et dure»[9]. Pietro Giannone le confirme: en introduisant à Naples les œuvres de René Descartes, Tommaso Cornelio favorisa un renouvellement qui concerna en premier lieu les médecins: «Tommaso Cornelio [...] avait introduit à Naples la nouvelle Philosophie et fit en sorte que les oeuvres de René des Cartes y fussent introduites: il eut pour compagnon Lionardo di Capoa, médecin et, lui aussi, philosophe»[10]. Francesco D'Andrea (1625-1689) chante les louanges de Monsieur Tommaso Cornelio «à qui notre ville doit tout ce que l'on connaît aujourd'hui de plus vraisemblable dans la philosophie et la médecine». Il rappelle aussi: «Je fus le premier à embrasser cette nouvelle méthode philosophique qu'il nous avait proposée en faisant venir à Naples les

---

[9] La même revendication d'une tradition philosophique italienne 'nouvelle' comme tronc sul lequel s'est greffée la philosophie cartésienne dans Giacinto Gimma (*Idea della storia dell'Italia Letterata*, 2 tt., Napoli, Felice Mosca, 1733) et dans Francesco D'Andrea (*Risposta a favore del sig. Lionardo de Capoa contro le Lettere Apologetiche del P.de Benedictis gesuita, 1697*).

[10] P. Giannone, *Della istoria civile del Regno di Napoli Libri XL*, Napoli, Niccolò Naso, 1723, vol.IV, p.114.

oeuvres de René des Cartes, dont le nom nous était inconnu il y a encore quelque temps». Giuseppe Valletta, qui suit le récit de Adrien Baillet (1649-1706), parle de René Descartes comme du philosophe qui, dans les *Méditations,* a donné vie à un nouveau système philosophique. Celui-ci, en effet, était centré sur la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Les principes de sa philosophie «sont si conformes aux justes et nobles sentiments, que nombre d'entre eux sont repris par les auteurs approuvés par l'Eglise».

Les récits des protagonistes sont précieux. Ils sont en effet beaucoup plus que la simple indication de l'année où les écrits de Descartes arrivent à Naples. Ils contiennent aussi l'histoire de la pénétration et de la diffusion du cartésianisme dans ses différentes phases chronologiques et thématiques: dans la première phase se réalise une greffe de la philosophie cartésienne sur celle de Pierre Gassendi; dans la seconde, une greffe de la philosophie de Malebranche sur la philosophie cartésienne. Aussi Giannone, en écrivant sa *Vita,* rappellera-t-il qu'il était devenu gassendiste parce qu'«à Naples, la première philosophie qui arriva de France et démolit la scolastique professée dans les cloîtres, fut celle de Pietro Gassendi. Les livres de ce dernier, pour leur grande érudition et éloquence, avaient poussé les esprits de tous, et surtout de la jeunesse, à l'apprendre». La philosophie de Descartes, «qui y fut introduite plus tard, avait changé les sentiments d'un grand nombre qui, de gassendistes, devinrent cartésiens». Il rappelle qu'il avait lu les *Meditationes*, les *Principia*, la *Dioptrique*, les *Météores*, les *Passions de l'âme,* le *Tractatus de homine et de formatione foetus* et que, bien plus que des doctrines particulières, il y avait

appris que la *libertas philosophandi* doit guider le philosophe dans sa recherche. A partir de ce moment-là, il juge 'légèreté' ou 'vanité' de suivre le parti de Gassendi, de Descartes ou de quelque autre philosophe. Giannone parle de Descartes mais en réalité il cite Malebranche et Gassendi: le premier, qui invite dans le *De inquirenda veritate* à suivre la doctrine la plus conforme à la 'raison' et à l''expérience'; le second, pour qui toutes les connaissances, physiques et naturelles, et la connaissance de soi-même, doivent tendre à «former une bonne morale». Paolo Mattia Doria (1662-1746) rappellera: «Au début de mes études» tout le monde était tenant de la philosophie de Pierre Gassendi. En ce temps-là, on ne chantait rien d'autre que le vers du poète Lucrèce, «*Tangere, vel tangi praeter corpus nulla potest res*» et on se moquait de la secte de ces philosophes, qui considéraient comme vraies les connaissances intellectuelles[11]. Enfin, à cette époque-là, on ne vantait rien d'autre que le sens et la matière, et l'on rejetait tout ce qui était l'objet de l'intellect spirituel, ou pur. Mais cette fureur ne dura pas longtemps car bientôt les épicuriens furent bannis et on embrassa la doctrine de René Descartes. On ne prêchait plus alors que des idées confuses, des idées provisoires, des idées claires et distinctes, la distinction réelle, et autres termes semblables[12]. Vico, de son côté, précise: les napolitains

---

[11] *De rerum natura* («*Tangere enim et tangi, nisi corpus nulla potest res*») I, 304. C'est le vers cité par H.More dans la lettre à Descartes du 11 décembre 1648 (A.T. V 239).

[12] Cf. *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke, ed alcuni altri moderni Autori,* In Venezia, 1732; mais cf. aussi *Discorsi critici filosofici intorno*

ont été atomistes et gassendistes jusqu'à la dernière décennie du XVIIe siècle. A cette époque-là, ils se transforment d'emblée en métaphysiciens et philosophes[13]. Vico décrit le chemin parcouru par les philosophes napolitains: ceux-ci sont passés des expériences et des machines à la philosophie et à la métaphysique; les savants se sont efforcés de passer de l'observation des phénomènes à l'élaboration des théories. Il rappelle qu'à un certain moment, à Naples, n'était considéré philosophe que celui qui, comme il est observé dans l'*Autobiografia*, «comprend les *Méditations* de René».

Pour Giambattista Vico, Paolo Mattia Doria, Pietro Giannone et Francesco D'Andrea, le nouveau s'était présenté sous la forme de la philosophie corpusculaire, sur laquelle s'était ensuite greffé le cartésianisme; et les napolitains, d'aristotéliciens qu'ils étaient, se transformèrent d'abord en atomistes puis en cartésiens. Il était même arrivé que, en fin de parcours, ils se soient aperçus qu'en réalité ils étaient, dans une ligne de continuité, des platoniciens ou des ficinistes authentiques. Les sources sont donc unanimes pour reconnaître que les napolitains s'intéressèrent d'abord à la physique, et dans un deuxième temps à la métaphysique cartésienne. On doit en conclure qu'à la fin du XVIIe siècle Descartes avait été plutôt, du côté catholique, un soutien

---

alla filosofia degl'antichi, e de i moderni; ed in particolare intorno alla filosofia di Renato des-Cartes, Venezia, 1724 (dorénavant *Discorsi*) et *Filosofia*, Amsterdam 1728, vol. I, p. 49 ss.

[13] Sur la nécessité de repenser à l'atomisme napolitain à la fin du siècle, on renvoie à l'ouvrage de M. Fattori, *Note su Francis Bacon a Napoli tra '600 e '700*, dans «Nouvelles de la Republique des Lettres», I (1994), pp.141-167.

autorisé de la physique corpusculaire et un support du gassendisme (on souligne qu'il est atomiste et antiaristotélicien pour démontrer que tout bon chrétien peut l'être[14]). Au début du XVIII-e siècle, au contraire, dans un cadre différent, la discussion portera sur la métaphysique de Descartes, ou mieux sur l'*ontologia* cartésienne[15]. Et Giuseppa Eleonora Barbapiccola, en 1722, annonce que «Monsieur D.Francesco Spinelli Prince della Scalea était prêt à publier une Oeuvre très docte, dans laquelle il soulignait toutes les erreurs qui avaient été attribuées à Descartes, spécialement en métaphysique où il avait eu ses adversaires les plus acharnés»[16].

---

[14] Les points de rencontre entre le gassendisme et le cartésianisme sont fréquents. Un exemple parmi d'autres: «Le Journal des scavans» del 1689-1690, en recensant la *Philosophia in academia Ultrajectina Professoris, Physiologia, sive de natura rerum libri sex, illustrati à Gerardo de Vries, Phil. ibidem Prof.Trajecti ad Rhenum* (Paris, Horthemels, 1688) de D.Voet, écrit textuellement: «Il suit l'opinion de M.Descartes en cela [sul tempo], comme dans l'explication de la plupart des Phenomenes qui dépendent de la chaleur, de la froideur, et des fermentations. Dans tout le rest il est plus Gassendiste que Cartesien, comme il paroitra à ceux qui auront la curiosité de l'examiner».

[15] G. B. Vico, *La scienza nuova...*, pp. 198-199.

[16] G. E. Barbapiccola, *La traduttrice a' lettori*, dans *I Principi della filosofia di Renato Des-Cartes. Tradotti dal francese col confronto del latino in cui l'autore gli scrisse*, Torino, F. Mairesse, 1722, s.p. G.E. Barbapiccola conclut avec une citation du *Giornale de' Letterati d'Italia* (t.XXXI, art.XIII, p. 431): «Lo Spirito di Dio non dettò la Srittura per insegnare la Fisica, né le Mattematiche, ma la Perfezion de' costumi, e per mostrarci le vie del Cielo, non i Fenomeni della Natura».

Pour compléter le cadre dans lequel s'insère l'expérience de Doria, il me faut, même si ce n'est que brièvement et de façon incomplète, faire allusion à la portée des réactions que la diffusion du cartésianisme suscita sur le front adverse des aristotéliciens, à commencer par celles du jésuite Giovanni De Benedictis. Ce dernier attaqua les modernes dans un pamphlet anonyme ayant pour titre *Turris fortitudinis*, ainsi que dans ses *Lettere apologetiche*[17]. Il les accusa ouvertement d'hérésie, déplaçant le débat sur le terrain plus brûlant de la théologie, à l'exemple des écrits de Gabriel Daniel (1649-1728) qu'il traduit en italien[18]. C'est justement De

---

[17] Nous pouvons en suivre un fidèle compte-rendu dans l'*Istoria dei libri di don Costantino Grimaldi* ..., p. 3: «Sarà certamente degna materia da mandare a' posteri l'avventura de' libri di D.Costantino Grimaldi, fatti per servir di risposta alle Lettere Apologetiche di Benedetto Aletino; poiché sì strani, e vari sono stati gli accidenti intorno a quelli accaduti, secondo la diversa condizione de' tempi, e delle persone, ora sublimandogli al cielo, ora nabissangogli nel profondo dell'abisso, che ben può dirsi essere stati l'oggetto delle vicendevolezze umane».

[18] *Idem*, «si rivolse ad altro mezzo termine più opportuno di attaccargli per via della teologia» en accusant ces personnes non pas d'athéisme mais d'hérésie. C'est pourquoi, comme on le croit communément, il se dédia à la traduction de la *Response aux lettres provinciales de L.de Montalte, ou Entretien de Cleandre et Eudoxe* di Gabriel Daniel, du français en italien: *Ragionamenti di Cleandro e di Eudosso sovra le Lettere al Provinciale recati nell'italiana favella dall'original francese* et en latin: *Cleander et Eudoxus seu de Provincialibus quas vocant Litteris Dialogi de Gallico exemplari*. De Benedictis traduisit aussi le *Voyage du monde de Descartes* (1690) de Daniel sous le titre *Viaggio per lo mondo di Cartesio con seco*

Benedictis qui contribua à faire naître autour des cartésiens un climat de suspicion. De là sortiront des dénonciations et des délations auprès du Saint-Office et même un procès qui fut célébré à Naples contre les 'athées' (1688-1697). Il faut préciser que ces athées furent arrêtés, parce que suspectés d'être les adeptes de l'«infâme secte épicurienne».[19]. De Benedictis et les

---

la sua continuazione. Opera del P.Gabriello Daniello della Compagnia di Gesù. Recata dall'original franzese nel nostro volgare italiano, in Genova MDCCIII.

[19] Vico, par exemple, rappelle celle qui avait éclaté en 1681 entre Domenico d'Aulisio, rangé du côté des philosophes antiques et corpusculaires, et Leonardo di Capua (1617-1695), du parti des modernes. La querelle avait éclaté à propos d'une théorie de Di Capua sur la nature de l'arc-en-ciel et avait bien vite dégénéré. Des satires littéraires on était passé aux bagarres, aux duels, aux bastonnades qui avaient nécessité, pour y mettre fin, l'intervention de l'autorité publique: G.B. Vico, *Vita di Giambattista Vico da se medesimo*, dans *Opere*, 2 vols. éd. par A. Battistini, Milano, Mondadori, p. 29. Mais cf. N. Amenta, *Vita di Lionardo di Capua*, dans *Vite degli Arcadi illustri*, éd. par G.M. Crescimbeni, Roma, A. de Rossi, 1710, II, pp. 23-24. Francesco Maria Spinelli (1658-1752) voit la censure frapper ses *Riflessioni* pour avoir, en de «strabocchevoli esagerazioni», loué Descartes, c'est-à-dire le véritable auteur du «scandalo [...] Spinoza, uomo senza pubblica religione e, 'n conseguenza, rifiuto di tutte le repubbliche». Sur le procès, cf. L. Amabile, *Il Santo Officio e l'Inquisizione in Napoli*, Città del Castello, Lapi, 1892, L. Osbat, *Il Sant'Ufficio nella Napoli di Giannone. Contributo alla storia della giurisdizione ecclesiatica*, dans *Pietro Giannone...*, vol. II, pp. 637-658; G. Galasso, *Napoli spagnola...*, pp. 441-473 et, surtout, L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli: il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

scolastiques voient derrière le choix en faveur du cartésianisme, celui pour la libre pensée et les 'sciences empiriques', contre les schémas théologiques et métaphysiques rigides.

Ceux qui se définirent comme cartésiens (*novatores*) représentaient, en effet, un vaste front qui réunissait atomistes, baconiens, et gassendistes. Ceux-ci avouaient que l'on pouvait trouver leurs sources dans la très antique tradition hébraïco-égyptienne de Mocho, ou Moïse hébreu, qui était parvenue jusqu'à Pytagore et Platon. Pour tous ces derniers, précise Vico dans sa *Vita scritta da se medesimo*, il était possible de faire remonter Descartes à Platon; et Giuseppe Valletta(1636-1714), dans sa *Lettera in difesa della moderna filosofia*, indique Saint Augustin comme point de jonction entre Descartes et Platon[20]. Les aristotéliciens (*veteres*), au contraire, sont décrits par les *novatores* comme ceux qui ont le contrôle des «chaires» et des «grades», c'est-à-dire de l'instruction et, surtout, du Saint-Office. La violence de leurs attaques - précise Costantino Grimaldi - naît de la peur de perdre le monopole de l'instruction[21].

---

[20] Cf. G.B.Vico, *Vita...*, pp.21, 29.

[21] Antonio Monforte écrivait le 9/VIII/1678 à Magliabechi qu'à Naples «benchè le provisioni siano così grosse come in ogni altra parte d'Italia, il lettore d'anatomia [...] non sa ancora che vi siano al mondo l'opere di Bartolino, il lettore di filosofia non sa che fuori d'Aristotele vi sia altro filosofo, né meno questo l'ha letto nel suo libro ma ne sta a quella relazione che ne ha dal suo lettore, il lettore d'eloquenza non ha studiato lingua latina e così si discorre per tutto, cosa veramente da muovere riso ai morti suol dire il signor Cornelio il quale è stimato in questo studio come inutile e ha provisione tenuissima»: *Lettere dal Regno ad*

Un peu moins de quarante ans après, en 1788, Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede) reconstruit, dans le quatrième tome *Della istoria e della indole di ogni filosofia* consacré aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, ce qu'il définit comme la «restauration philosophique cartésienne». Il ne cite pas le nom du cartésien Paolo Mattia Doria (1676-1748) et présente un bilan général négatif de ces années-là et des événements tumultueux qui les avaient caractérisés. A son avis, la philosophie cartésienne a été un obstacle au progrès de la science, tout comme l'avait été la philosophie aristotélicienne. En effet, il avait été «aussi difficile de bannir le cartésianisme des écoles, qu'il ne l'avait été auparavant de bannir l'aristotélisme et ses préjugés»[22]. Les cartésiens, écrit-il, avaient été peu nombreux: il cite Giovanni Alfonso Borelli, Michelangelo Fardella, et Tommaso Cornelio, «tenant de Galilée et de son école aussi bien que de Descartes, qu'il fit connaître à Naples sans en dénaturer la philosophie». L'Italie, conclut-il, n'avait pas 'voulu' être cartésienne et «cela avait été mieux pour elle»[23]; comme, d'ailleurs, elle n'avait pas eu besoin d'être baconienne. L'Italie se vantait, en effet, de deux académies, celle des Lincei et celle du Cimento, «qui étaient entièrement consacrées aux observations, aux expériences et aux nouvelles découvertes», Je ne pense pas, ajoutait-il, que l'on puisse dire qu'elles sont nées «de la difficile *Atlantis*, de *Novum Organum*, de *Sylva Sylvarum*, ou de quelque

---

Antonio Magliabechi, éd par. A. Quondam et M. Rak, Napoli, Guida, 1978-1979.

[22] *Della istoria...*, p. 61.

[23] *Idem*, p. 82.

autre ouvrage de Bacon»[24]. Et, surtout, l'Italie se vantait du 'vaste génie' de Galilée, qui n'était le disciple que de la nature, de la géométrie et de lui-même.

Ces paroles de Cromaziano ne contiennent aucun écho de l'ancien enthousiasme d'Eleonora Barbapiccola. Quelques décennies auparavant, cette dernière avait décrit Descartes comme un «Chrétien Catholique [...] qui avait écrit sa Métaphysique en s'inspirant de Saint Augustin, et sa Physique expérimentale [...] en se soumettant au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Eglise Catholique»[25]. Elle avait précisé qu'il s'était conquis «une infinité di disciples» et qu'il avait le mérite, qui n'était pas des moindres, d'avoir rompu un tabou bien enraciné selon lequel la philosophie n'est pas adaptée aux femmes. Et, dans l'introduction de sa traduction des *Principes* en français, elle rappellera que les femmes, «comme le confirme René [...], sont plus aptes que les hommes à la philosophie», en soulignant que les *Principia* étaient dédiés à la princesse Elisabeth. Barbapiccola rappellera que Paolo Mattia Doria, lui aussi, a pris la défense des femmes, dans une œuvre dédiée à la duchesse d'Este. Et cela s'explique par le fait qu'il était cartésien. Tout cela constitue un nouveau mérite du cartésianisme dont Eleonora Barbapiccola raconte la 'fortune' à Naples. Elle rappelle ainsi les *Riflessioni* de Spinelli, le *Ristretto della Vita* de Francone, la *Risposta* de Costantino Grimaldi *alla terza Lettera* de l'Aletino, la «*dotta ed erudita Scrittura del Chiarissimo Signor Giuseppe Valletta per difesa della moderna filosofia*»[26].

---

[24] *Idem*, p. 24.

[25] G.E.Barbapiccola, *Cit.*, s.p.

[26] *Idem*, s.p.

1. *Le cartésianisme de Paolo Mattia Doria* - Paolo Mattia Doria est absent de la reconstruction d' Agatopisto Cromaziano, et pourtant il avait été pendant un certain temps le chef reconnu des cartésiens de Naples. En tant que cartésien, il avait reçu, en effet, des éloges et des signes de reconnaissance. Le choix qu'il fit par la suite de se tourner vers les anciens lui valut, au contraire, de la part de ses anciens amis, des critiques moqueuses et irrespectueuses qui le firent souffrir et le poussèrent à réagir vivement.

J'examinerai avec une attention particulière ce délicat moment de transition où Doria abandonna les modernes pour les anciens, et les attaques dont il fit l'objet (et auxquelles il réagit) de la part des mathématiciens et des philosophes. Au nom de ces derniers intervint Francesco Maria Spinelli (1658-1752), prince de la Scalea et disciple de Tommaso Caloprese. Je choisis cette polémique parce qu'elle me semble bien refléter un climat général. Dans les disputes intellectuelles, en effet, le dernier mot revenait au censeur ecclésiastique, qui était appelé, presque toujours explicitement, à intervenir. C'est, en tout cas, ce que fera Doria. La dispute remonte à la publication, en 1724, des *Discorsi critici filosofici*, ouvrage qui avait «été très critiqué particulièrement dans cette ville [Naples]». Spinelli, en prenant la défense de tous les cartésiens napolitains, accusa Doria non seulement d'avoir trahi le parti des cartésiens pour des motifs personnels, mais de s'être rangé aux côtés des abjects spinozistes[27].

---

[27] En ce qui concerne le lieu d'édition des *Discorsi*, le *Giornale de' letterati*, toujours de 1724 , (XXXVI p. 367) précisait:

Doria a été un personnage important à Naples. Gênois, noble, arrivé à Naples pour s'occuper de certaines affaires de famille, il avait été fasciné - comme il le raconte dans un ouvrage inédit, *L'arte di conoscere se stesso*[28] - par la vivacité de la vie intellectuelle de la capitale du Royaume. Dans la ville parténopéenne, il avait décidé d'abandonner la vie de *petit maître* à la mode et de se consacrer à l'étude de la philosophie cartésienne. Là, en outre, il avait suivi les leçons de géométrie euclidienne de Domenico Vitolo, lecteur de médecine au cabinet Royal de Naples. Lui-même se décrit, et cela correspond à la vérité, entouré d'intellectuels qui ne lui ménagent pas leurs éloges: Vico

---

«Tutto ché col nome di Venezia, fu però impressa in questa città [Napoli] in 8 l'opera infrascritta *Discorsi* [...] di Paolo Mattia Doria. Quest'opera, che è pag. 224 oltre ad una tavola delle materie che vi si trattano, e può servire d'un ristretto della stess'opera, è tessuta con molta sottigliezza di dottrina e varietà d'erudizione». Le plus récent essai consacré au *cogito* dans les *Discorsi* est M. T. Marcialis, *Il* cogito *e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, dans «Rivista di Storia della filosofia», LI (1996), n. 3, pp. 581- 612. Contre Doria, Spinelli publiait les *Riflessioni di F. Maria Spinello* [...] *su le principali materie della prima Filosofia fatte ad occasione di esaminare la prima parte d'un libro intitolato Discorsi..*[...] *di P. M. Doria,* Napoli, Felice Mosca, 1733, abrégé ci-après: *Riflessioni*. Sur les polémiques auxquelles Doria fut mêlé, cf. N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968 et G. Belgioioso, *I Discorsi...* et *Una polemica fiosofica tra Napoli e Venezia*, dans *Cultura...*, pp. 353-364.

[28] Dans *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, 6 vols., Galatina, Congedo, 1982- 1986, IV vol. éd. par P. De Fabrizio, pp. 411-431.

lui dédie une oraison, le *De antiquissima italorum sapientia*, Gravina quelques iambes («le célèbre, illustre, feu Sieur D. Giovan Vincenzo Gravina dans les vers qui me sont dédiés, dans la préface de ses très doctes Tragédies imprimées à Naples en l'an 1717»)[29]; ses amis «ont l'habitude de venir souvent chez moi me rendre visite»[30].

Mêlant données autobiographiques et chronique des 'modes' culturelles à Naples, c'est un Doria repenti et irrité qui, dans les *Discorsi*, décrit le processus dégénératif qui a investi toutes les classes et tous les ordres du Royaume. Ce processus a touché en premier la philosophie, désormais privée de la dignité dont elle jouissait auprès des Grecs et des Latins[31]. Il faut toutefois rappeler que les *Discorsi* sont l'oeuvre à laquelle il confie le soin de documenter sa rupture d'avec les cartésiens napolitains. Le jugement qu'il porte sur les Italiens est sévère: ils «imitent et sont esclaves des nations étrangères». Comme le démontre le fait qu'ils «embrassèrent d'abord [...] les théories de Pietro Gassendi. Pour cette raison, ils furent persécutés par les scolastiques [...]. A cette époque-là,

---

[29] P.M. Doria, P.M. Doria, *Dialoghi ne' quali, rispondendosi ad un'articolo de' signori autori degl'Atti di Lipsia, s'insegna l'arte di esaminare una dimostrazione geometrica, e di dedurre dalla geometria sintetica la conoscenza del vero, e del falso; ed in conseguenza di ciò si esamina l'algebra, ed i nuovi metodi de' moderni*, Amsterdam, 1718, s.p.

[30] *Idem.*

[31] *Discorsi*, p. 145. Ce déclin commence avec la propagation du christianisme: «i primi cristiani - écrit_Doria - furono da vivacissimi raggi della Divina grazia sì fattamente accesi della virtù della carità, che niun conto credeano dover fare dell'umana sapienza» (*ibidem*).

cependant, René Descartes n'avait pas encore pris pied dans l'esprit des savants. Philosophe abstrait, et donc totalement opposé à Epicure, il était méprisé et considéré comme extravagant. La *Dioptrique* était la seule oeuvre qu'on lisait de lui. D'emblée, parce que René avait démontré l'existence de Dieu dans sa métaphysique, les savants pensèrent s'en servir contre les aristotéliciens. Ce fut la raison pour laquelle ils embrassèrent la philosophie de René»[32]. En même temps que «la philosophie de René se propagea la morale de Jansenius elle aussi fut utilisée contre les scolastiques et les ordres religieux; en particulier, bien que de façon non explicite, contre les Jésuites et Rome, dont on voulait limiter le pouvoir»[33]. Ce Descartes avait suscité l'enthousiasme de Doria qui devient «désireux d'étudier la Philosophie». Alors, délaissant celle qui était communément enseignée dans les écoles, il s'oriente vers la philosophie naturelle d'Epicure et d'Empédocle pour les anciens, de Gassendi et de Descartes pour les modernes. Il est guidé dans ce choix par le jugement d' «hommes très savants» qui soutenaient qu'Aristote «était un philosophe obscur et confus. Sa philosophie était faite de mots et de distinctions entre les mots. Une philosophie, donc, qui affirmait sans démontrer et dans laquelle les définitions étaient plus obscures encore que les choses qu'elles auraient dû définir»[34]. Ces savants jugeaient que Platon était un poète plus qu'un philosophe, et considéraient monstrueux et chimériques les 'sentences' de Thalès et de Pythagore et les préceptes de morale des Stoïciens et des philosophes anciens. Pour eux, enfin, les

---

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] *Discorsi*, p. 11.

vertus des républiques et des héros antiques étaient extraordinaires.

«Incité par les affirmations de ces hommes vénérables - écrit-il - j'entrepris d'abord l'étude de la Métaphysique de René». Il reste fasciné, en premier lieu par la méthode 'géométrique' suivie dans les trois premières méditations et par le recours au doute pour parvenir à la certitude[35]. Son adhésion au cartésianisme est totale et, bien vite, il devient le chef d'école reconnu de la secte cartésienne. Son 'contraire' Spinelli, lui aussi, le reconnaîtra. Doria, écrira-t-il, s'était conquis la sympathie de tous les 'ordres', «surtout des Cartésiens, avec lesquels il avait noué une profonde amitié»[36]. Son succès est, alors, à son apogée: Paolo Francone, marquis de Salcito, lui dédie en 1713 son *Ristretto della vita di Renato Descartes*[37]; et Eléonore Barbapiccola, deux ans à peine avant la publication des *Discours,* en 1722, dans sa préface à la traduction des *Principia philosophiae*, en chante déjà les louanges. Seule voix discordante, celle de Giambattista Vico, lié «d'une profonde amitié» avec Doria. Il l'avait rencontré dans le «petit cercle d'hommes de Lettres» qu'était la maison

---

[35] *Idem*, p. 13.

[36] F. M. Spinelli, *Vita, e studi di Francesco Maria Spinelli Principe della Scalea*, dans A Calogerà, *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, Venezia, Presso Simone Occhi, 1753, t. XIL, p. 499.

[37] C-à-d la traduction italienne de l'*Abregé* della *Vie de Mr. Des-Cartes* d'Adrien Baillet. Francone écrivait dans la *Dedica* (s. p.): «La cagione più forte [...] per cui deve quest'operetta portare in fronte il vostro nome, si è che a voi parmi che veramente si appoggi in cotesta città la Scuola cartesiana, e voi senza fallo siete il sostegno della sua eccellente filosofia».

Caravita. Dans son *Autobiografia*, publiée un an après les *Discorsi critici filosofici*, Vico, qui avait vu en son ami, avant encore que ce dernier en prenne conscience lui-même, plus qu'un cartésien, un authentique platonicien, écrit: «ce que Doria admirait de sublime, de grand et de nouveau dans René, était considéré comme platonisme par Vico». L'esprit de Doria, ajoute-t-il, souvent «était inconsciemment platonicien»[38].

---

[38] G. B. Vico, Vita *di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, dans *Opere* éd. par A. Battistini, 2 vols., Milano, Mondadori, 1990: I p. 17. Vico, dans les mêmes années où Doria publiait sa *Scienza civile*, critique, dans le *De nostri temporis studiorum ratione*, la méthode analytique, en exposant les risques qui pourraient en dériver dans la formation et dans l'instruction des jeunes: «a fanciulli appena usciti dalla grammatica - écrit-il - si apre la filosofia sulla logica che si dice di Arnaldo» qui est abstraite et éloignée «dal comun senso volgare». Une logique qui 'transporte' précocement les jeunes gens à la critique, c'est-à-dire qui les porte «a ben giudicare prima di ben apprendere», tandis que l'algèbre «affligge l'ingegno», au lieu de secourir l'intellect fatigué. Dans *De nostri temporis studiorum ratione* (in *Opere...*, pp. 89-215), Giambattista Vico compare les méthodes des anciens et des modernes pour affirmer «Utra studiorum ratio rectior meliorque, nostrane, an antiquorum?» (*Idem*, p.94). L'erreur principale des modernes (Arnauld) consiste à surestimer la critique, «che ci rende veraci», mais suffoque la fantaisie chez les jeunes, au détriment de la topique qui nous rend «eloquenti» et qui, au contraire, est vantée par les anciens (Cicéron) (*Idem*, p.108). Aujourd'hui, poursuit Vico, les novateurs suivent la méthode aride et déductive des stoïciens, tandis que les aristotéliciens suivent celle, variée et multiple, des académiciens. Les deux méthodes sont défectueuses: les topiques, qui peuvent considérer comme vraies des choses fausses, et les critiques, qui refusent même le vraisemblale. Les

Et pourtant, en 1724, les cartésiens, dont lui-même 'avait été le chef de file', lui semblent donc faire montre des mêmes défauts que ceux qu'ils contestent aux aristotéliciens. Eux aussi, en effet, jurent *in verba magistri* et se contentent de répéter ce que Descartes a enseigné, à savoir que tous les hommes sont également en mesure d'acquérir la sagesse; ce qui compte dans le raisonnement c'est la méthode[39]. Ils sont, de plus, rigoristes en morale et croient dans la doctrine de la grâce efficace telle que l'enseigne Nicole dans les *Saggi di morale*. Ils déprécient, enfin, la valeur civile des passions vertueuses. C'est de cette façon, ajoute Doria, qu'ils encouragent la désagrégation sociale et la corruption politique.

Dans les *Discorsi*, le jugement porté sur les cartésiens sert d'introduction à celui porté sur Descartes. Le véritable responsable, en effet, c'est lui, parce qu'il a favorisé le relâchement des études et des moeurs dont Doria vient de décrire la propagation à Naples. Toutefois, les *Discorsi* vont plus loin que l'attribution de cette faute générique. Descartes a effectivement commis des erreurs en métaphysique, précisément dans *Meditationes* IV (*De vero*

---

deux méthodes doivent être utilisées conjointement (*Idem*, p.110). Il est utile d'apprendre la logique pour éviter deux inconvénients: «quelli di Arnauld, il quale, benché porti esempi utili, si capisce a stento, e quelli degli aristotelici, i cui esempi, sebbene si capiscano, sono affatto inutili» (*Idem*, p.112). L'analyse, écrit Vico, ne doit être condidérée que comme un 'artifice' auquel recourir si les instruments de la synthèse se révèlent insuffisants (*Idem*, pp. 121-125).

[39] Ils répètent, par exemple, que «tutti quelli i quali possono intendere che due e tre fan cinque, possono intendere dello stesso modo le più grandi verità della Filosofia»: *Discorsi*, p. 20.

et falso), V (*De essentia rerum materialium, et iterum de Deo quod existat*), VI (*De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione*) et dans les articles VIII, IX, LI-LIV de la première partie et II-IV de la seconde partie des *Principia*. La discussion porte, là, sur la théorie de la distinction esprit/corps. Doria sépare donc les *Meditationes* et les *Principia* en deux parties: la première comprend les trois premières méditations et les articles I-VII des *Principia* où est démontrée l'existence du *cogito* et de Dieu. La seconde partie comprend les trois dernières méditations et les articles des *Principia philosophiae* dans lesquels sont démontrées la distinction esprit/corps et l'existence de la *res extensa* comme substance distincte. Le raisonnement de Doria est le suivant: une démonstration rationnelle de la distinction esprit/corps est impossible; ayant voulu se mesurer sur ce terrain, Descartes a été obligé de se contredire puisqu'il a dépassé les limites de l'entendement humain. De cette manière il avait dépassé les limites de l'investigation rationnelle, en la conduisant dans un domaine que lui-même avait défini comme interdit aux philosophes. De plus, Descartes ne s'est pas comporté en bon chrétien. Seul un acte de foi, en effet, permet d'accepter la distinction entre Dieu et la matière. D'ailleur son erreur devait avoir nécessairement des conséquences néfastes. C'est dans cette erreur, en effet, qu'ont pris leur source la métaphysique de la vision en Dieu de Malebranche et celle de la substance infinie de Spinoza[40]. Ceci dit, Doria reconnaît que sur le plan

[40] Ce sont les parties des oeuvres cartésiennes analysées et discutées par Doria et, surtout, par Spinelli. Il n'apparaît donc pas possible de partager le point de vue exprimé par Vincenzo Ferrone dans *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e*

rationnel, l'*Etica* de Spinoza comme le *De inquirenda veritate* de Malebranche proposent le seul correctif possible à l'erreur théorique commise par Descartes. Cependant, ces oeuvres nient - la conséquence est implicite - le dogme chrétien de la création. Toutes les deux, en effet, élaborent une rationnelle et rigoureuse, mais irreligieuse, métaphysique de l'Unité. Doria prend donc ses distances de ces deux solutions, en proposant sa propre métaphysique, qu'il définit de l'Unité immatérielle'.

---

cultura italiana nel primo Settecento, Napoli, Jovene, 1982, selon lequel: «Plus que les *Principia philosophiae*, dont les limites scientifiques ne tardèrent pas à devenir évidentes, les argumentations éclairantes et convaincantes du *Discours de la méthode* constituèrent pendant des années la bannière des *novatores*»: p. 465. L'essai déjà cité d' Ettore Lojacono a, pour le moins, mis en évidence une absence à Naples, précisément celle du *Discours*. D'ailleurs l'oeuvre de Descartes avait subi le même sort en France: cfr. D. Garber, *Descartes, les aristotéliciens et la révolution qui n'eut pas lieu en 1637*, in *Problématique et réception de Discours de la méthode et des essais*, éd. par H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, pp. 199-212. Dans les textes relatifs à la polémique Doria-Spinelli aussi, comme nous le verrons par la suite, il n'y a qu'une seule allusion, indirecte, au *Discours* qui n'est cité qu'une fois dans les manuscrits.: «Renato Des-Cartes [...] ha fatto un Trattato di metodo, nel quale egli insegna buone massime generali di Logica, ed ordina sempre, che nella Filosofia si siegua il metodo, che sieguono li Geometri; ma poscia il suo Trattato di Metodo è un Discorso, una Disertazione, e non è mai un vero Trattato di logica metodico, ed ordinato, ed egli stesso è il primo che non osserva nella sua Filosofia le Massime, ch'egli consiglia», dans *Considerazioni, e Annotazioni Intorno alle mie Nozioni di Logica*, in *Manoscritti napoletani...*: V, éd. par M. Marangio, p. 289.

Dans celle-ci il tente une greffe extravagante de Platon sur Spinoza. Du Platon christianisé de Marsilio Ficino, bien sûr. Il avance, en effet, que de nombreux Saints Pères ont cru que dans les philosophes anciens, et en particulier dans Platon, «l'amour pour Dieu contenait, de manière implicite, la foi dans le Christ». Il rappelait, en outre, que «beaucoup prétendent que Saint Augustin a dit qu'il était possible que Platon se soit sauvé, comme on le lit dans Motte Levayer dans le Tome V des vertus des païens»[41].

Les *auctoritates* mises en cause dans les *Discorsi* ne sont donc pas seulement les sources platoniciennes de la Renaissance, et plus précisément les commentaires de Marsilio Ficino et de Morcillo Sebastian Fox aux dialogues platoniciens. A elles, il faut ajouter aussi des sources de la sphère culturelle réformée du XVIIe siècle. Il cite, par exemple, *Le philosophe de Rotterdam accusé Atteint e convaincu a Amsterdam* dans lequel «un Auteur anonyme, mais connu de tous, [...] eut la hardiesse de dédier son livre à Monsieur Baile»[42] et le *Cartesius verus spinozismi architectus* de Johannes Regius: «En 1723, c'est-à-dire un an avant que je ne publie mon livre des Discours critiques, Monsieur Giovanni Regio publia un livre sous le titre *Cartesius verus Spinozismi Architectus,*

---

[41] *Discorsi*, pp. 97, 148.

[42] Doria se réfère ici au *philosophe de Rotterdam accusé atteint et convaincu*, Amsterdam, 1706, attribué par A. A. Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 4 vols., Paris, Barrois l'Ainé, 1822) à Pierre Jurieu (1637-1713), théologien et controversiste français réfugié en Hollande, animateur de la résistance huguenote à Louis Luigi XIV, d'abord ami, puis, pour des motifs religieux et politiques, ennemi acharné de Pierre Bayle.

sive vherior Assertio, et Vindicatio Tractatus, cui titulus Cartesius Spinozae praelucens antehac vernaculo sermone aediti; quibus quam clarissime nec non certissime demonstratur, in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi. Auctore Johanne Regio Med. et Philos. Doctore hujusque Professore Amstelodami quod Balthazarum Lakeman 1723»[43].

2. *Les raisons du choix anticartésien de Paolo Mattia Doria* - Les *Discorsi* sont le premier des écrits que rédige Doria pour son autodéfense. Ils font référence à un épisode précis, survenu «un soir, où je me rendis, comme d'habitude, à une conversation entre amis». Doria a discuté de questions de métaphysique et, «de retour chez moi, le lendemain, je commençai à composer certains Dialogues». Il choisit, comme interlocuteurs de ses *Dialoghi*, un épicurien (Filelfo), un cartésien (Amonio) et Caricle, tout à fait ignare en philosophie. D'après le compte-rendu qu'il en fait dans les *Discorsi*, c'est précisément à ce moment-là, c'est-à-dire lorsqu'à la suite de la conversation avec ses amis il se met à repenser tout le parcours des *Meditationes*, qu'il perçoit les contradictions contenues dans la théorie de la dictinction esprit/corps. En 1733, les *Riflessioni* de Spinelli et les

[43] *Risposte ad un libro stampato in Napoli nella stamperia di Felice Mosca l'anno 1733 col titolo Riflessioni di Francesco-Maria Spinelli principe della Scalea su le principali materie della prima filosofia, fatte ad occasione di esaminare la prima parte di un libro intitolato Discorsi critici-filosofici intorno alla filosofia degli antichi e de' moderni di Paolo-Mattia Doria*, Napoli, nella nuova stamperia di Angelo Vocola, 1733. Mese di novembre, p. 6. Dorénavant *Risposte [...] a Spinelli*.

Risposte de Doria à Spinelli fourniront des informations supplémentaires sur l'ensemble de la question. Le premier précisera: a) que, ce soir-là, les participants à la 'conversation' avaient été frappés par les conclusions que Doria tirait de la métaphysique cartésienne; b) que l'auteur des «*Dialoghi* dans lesquels il examinait toute la philosophie de René, [...] n'avait pas lu plus d'une dizaine de pages de l'auteur»[44]. Les *Dialoghi* auraient donc proposé une réforme de la métaphysique cartésienne en ignorant totalement ce qu'il y a dans Descartes'. Ils auraient confondu synthèse et analyse, et utilisé des termes obscurs et 'inusités dans le langage commun', 'éloignés' de ceux utilisés par Descartes et appartenant en fait au lexique spinoziste[45].

---

[44] *Riflessioni*, p. 66.

[45] Doria, de son côté, admettra: «io nell'accennato mio libro [Discorsi] alla pag. 24 fino alla fine ho rifiutato, come non miei a cagione che in quelli, senza avvedermene mi era con Spinoza incontrato, per conseguenza dello studio, che avea fatto nelle Meditazioni di Renato, voi dalla pag. 66 alla pag. 71 criticate quei miei Dialoghi da me stesso rifiutati». Une erreur inconsciente, à l'égard de laquelle la rigueur de Spinelli lui apparaît excessive: «Ora io gli errori, che innocentemente feci in quei Dialoghi gli ho detestati, e voi mi condannate di Spinozista per quelli? Oh, Signor Principe, va troppo oltre il vostro rigore, o per meglio dire il vostro livore; ma sapete perche avete criticato quei Dialoghi, voi li avete letti, e forse li tenete nelle vostre mani, perche io l'improntai a primo al Sig. Gregorio Caloprese, ed egli tanto gli stimò forti, che non volle più restituirmeli, anzi si partì da Napoli senza niente avvisarmene, e se li portò alle vostre terre in Calabria, ove poi avendo con voi dimorato lungo tempo prima che fosse morto gli avete insieme letti ed esaminati, ed è probabile, che come erede di tutte le sue scritture voi li teniate ancora nelle vostre mani;

Doria, qui avoue avoir partagé l'erreur de Spinoza, entend démontrer que la source de cette erreur se trouve dans l'oeuvre de Descartes: «ce sont les théories que j'avais apprises de René dans ses trois premières méditations»[46] qui pouvaient conduire soit à nier l'existence du corps (solution sceptique), soit à admettre l'existence du corps par un acte de foi (solution épicurienne). En effet, en ne démontrant pas que «Dieu a la faculté de créer les formes réellement existantes», Descartes ne fournit pas la démonstration de la réelle existence des corps en dehors de l'esprit[47]. Par conséquent «l'erreur commise par Spinoza vient de ce qu'il était simplement un cartésien, et qu'il ne connaissait pas la Philosophie des Anciens». Qu'il faut entendre comme philosophie platonicienne[48]. Le réquisitoire anticartésien de Doria met également en évidence que les *Meditationes* contiennent des propositions contraires à la religion (la IV-e met en doute qu'Adam soit sorti parfait des mains de Dieu et conteste le libre arbitre). En outre, elles légitiment l' 'extravagante' doctrine de l'âme des bêtes[49]. Par

---

ma io vi protesto, Signor Principe, che se voi mai li pubblicarete si dovranno rimirar, come vostri, non come miei, perché io come miei li ho già rifiutati, e perciò mai non gli ho colle stampe pubblicati»: *Risposta [...] a Spinelli*, pp. 105, 106-107.

[46] *Idem*, p. 17.

[47] *Idem*, p. 41.

[48] *Idem*, p. 52. Et dans les *Discorsi* (pp. 55-56): «Alla perfine Renato lascia colle sue meditazioni la libertà d'appigliarsi o al Scetticismo, o all'Epicureismo, o alle sue apparenti ragioni, ma quel ch'è peggio, ne precipita ancor molti nel Spinozismo».

[49] *Discorsi*, p. 50; *Meditationes*, pp. 52-53: «Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit [....] anne ergo melius est me falli quam non falli?»; par rapport à l'opinion extravagante

conséquent, Descartes est «l'auteur d'excellents principes généraux, mais de mauvais principes particuliers»[50]. Il a, en effet, inventé la géométrie analytique, c'est-à-dire une discipline «qui n'est pas capable de discipliner les esprits dans le juste raisonnement»[51]. En posant le principe de la clarté et de la distinction, Descartes a, en outre, permis de légitimer des connaissances obscures et confuses.

Toutefois, Doria ne s'était pas éloigné des cartésiens pour des divergences théoriques, celles justement qui sont prises en considération dans les *Discorsi*. En effet, cela s'était déjà passé quelques années plus tôt, à la suite d'une désaffection, d'une déception ou, comme l'écrit Spinelli, d' «une certaine colère contre ceux qui ont critiqué son [de

---

concernant l'âme des bêtes, il ne reste qu'à «appigli[arsi] al partito di credere, che gl'huomini siano, come i bruti, semplici macchine, e che per ciò il sentire sia in noi prodotto dalla macchina stessa» (*Discorsi*, p. 51). Le métaphysicien devra, au contraire, convenir de ce qu'il n'existe qu'une seule substance infinie et que toutes les 'formes' en sont les modes: de cette façon sera annulée toute différence entre hommes et bêtes (Cfr. *Idem*, p. 52). Doria écrit: «Noi veggiamo, che molti fra li bruti animali superano gl'huomini nel privilegio di sentire le qualità particolari de i corpi: che sia cosi. Il cane, e mi perdoni pur Renato, se attribuisco senso a questo animale bruto; Il cane, dico, ammalato va a cercare quell'erba, che a lui è giovevole, e la ritrova» (*Idem*, p. 79). Quant à la doctrine de l'âme des brutes, elle est une conséquence de la théorie des deux substances distinctes: en effet, ou bien elle devait attribuer aux brutes une âme spirituelle, ou bien des brutes elle devait en faire des machines, en assignant à Dieu le rôle d'horloger. Le Dieu de Descartes est substance spirituelle, tourneur et horloger.

[50] *Discorsi*, p. 53.

[51] *Ibidem*.

Doria] décuplement du cube». Une irritation, qui s'était par la suite transformée en aversion contre Descartes. «Vous avez cru que Descartes, dans ses oeuvres de mathématiques, a fourni à ceux qui vous critiquaient les arguments à utiliser contre vous [...]. Vous avez fini par exagérer et vous avez mûri de la rancoeur contre ceux qui ne vous ont jamais, ni directement ni indirectement, offensé. Enfin, vous avez étendu vos critiques à des sciences qui n'ont rien à voir avec votre décuplement du cube, avec René, avec les mathématiques, et enfin avec la philosophie. Cette colère vous a aveuglé. Or, tout cela laisse indifférents ceux contre lesquels vous vous déchaînez, tandis que cela nuit beaucoup à votre réputation»[52].

En effet, la publication des oeuvres mathématiques de Doria avait suscité une véritable stupeur à Naples et au dehors de Naples. Galiani, dans une lettre du 26 octobre 1722, écrit: «Doria a republié dans un seul ouvrage toutes

---

[52] *Riflessioni...*, p. 83 et à p. 115: «E quali erano le dispute tra voi, e questi Cartesiani? Se non che il compiacervi voi de' vostri Dialoghi, e i Cartesiani non restarne affatto contenti; voi lodare quelle virtù degli Antichi». Sur la valeur à attribuer aux mathématiques de Doria cf. F. Amodeo, *Stato delle matematiche a Napoli dal 1650 al 1732*, dans *Dai fratelli De Martino a Vito Caraveli*. Memoria letta all'Accademia Pontaniana, Napoli, Tessitore, 1902; D. Lachterman, *Doria, Vico e la geometria sintetica*, dans «Bollettino del Centro di studi vichiani», X (1980), pp. 10-35; V. Conti, *Le polemiche matematiche di Paolo Mattia Doria (con alcune lettere sconosciute*, dans «Bollettino del Centro di studi vichiani», XI (1981), pp. 185-198; V. Ferrone, *Cit.* qui reconstruit également (pp. 120-124) les polémiques mathématiques à Naples, dont les protagonistes principaux furent, avec Doria, Bartolomeo Intieri, Vitale Giordani et Guido Grandi.

ses conneries»; Grandi affirme: «qu'on se moque de Doria dans les quatre coins du monde [...] je le regrette, et pour l'affection que je lui porte et pour l'amour que je porte à la Nation. Mais que peut-on y faire ? Il convient de le laisser goûter, et de ne pas troubler, les plaisirs que lui procurent les rêves de sa fantaisie». Monforte avait confié son embarras à Vincenzo Neri: «Constatant qu'il [Doria] se mettait en colère et qu'il ne l'invitait plus à dîner, il pensa qu'il valait mieux le calmer. Il fit donc semblant d'approuver ses démonstrations dans une lettre privée. Mais il ne le fit jamais dans des conversations publiques avec d'autres mathématiciens. A ces derniers il expliqua toujours qu'il ne voulait pas irriter Monsieur Mattia pour ne pas perdre les invitations qu'il recevait de lui»[53]. La lettre contenait un jugement positif de Monforte, c'est-à-dire d'un personage dont «la réputation de Mathématicien était connue dans l'Europe entière et que le célèbre Monsieur Leibnitz a loué dans nombreuses de ses lettres»[54]. Doria publie la lettre en 1715 en appendice à *Nuovo metodo, per trovare, fra due linee rette date infinite medie continue proporzionali*: «Ma méthode a plu au célèbre feu Monsieur Monforte - écrit-il - qui l'a manifesté

---

[53] Cités par V. Ferrone, *Cit.*, pp. 533 et par E. Garin, *Guido Grandi*, dans «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 424-425.

[54] *Dialoghi ne' quali, rispondendosi ad un'articolo de' signori autori degl'Atti di Lipsia, s'insegna l'arte di esaminare una dimostrazione geometrica, e di dedurre dalla geometria sintetica la conoscenza del vero, e del falso; ed in conseguenza di ciò si esamina l'algebra, ed i nuovi metodi de' moderni*, avec l'indication fictive du lieu d'édition, Amsterdam, et de l'année de publication, 1718, p. 6.

dans une lettre, que j'ai publiée avec ma nouvelle Méthode»[55]. Mais Ariani (démenti par Bonelli) était intervenu en publiant des *Osservazioni su di una lettera del sig. Antonio Monforte scritta al sig. D. Paolo Mattia Doria*, dans lesquelles il précisait que Monforte n'avait écrit cette lettre qu'au nom de son lien d'amitié personnelle. Hors de Naples, les *Acta eruditorum* critiquent le *Nuovo metodo* et rapportent les attaques dont l'ouvrage avait fait l'objet à Naples. Doria en est stupéfait: «Observez- écrit-il - le récit que l'on fait de la lettre que j'ai adressée à Monsieur le Marquis de Salcito, mon grand ami». Il précise «qu'il n'a pu obtenir de lui [Giacinto De Cristofaro] ses objections», comme «je le déclare expressément à la page 91 de mon *Metodo*». Il admet que le «*Giornale dei Letterati d'Italia*» relatait dans le tome 25 «que Monsieur Giacinto [De Cristofaro] avait publié un long article contre mon *Metodo*; mais, l'ayant appris, Monsieur Giacinto m'avait écrit un billet pour me dire qu'il n'avait jamais publié un tel article» de sorte que dans le tome 26 le «Giornale dei Letterati d'Italia» dut se rétracter[56].

---

[55] *Idem*, s. p.

[56] *Idem*, p. 14. Doria cite les *Pensées* de Pascal: «Monsieur Pascal [...] dice, ragionando dell'avversità, che soffrono gl'Inventori di nuove cose, che quelli sono costretti ad accostumare il lor animo sino a vedersi trattati da Visionarj» (*Idem*, p. 1) et rappelle que Fontenelle, dans son traité de la Pluralité des Mondes, dit que «i geometri sono, come gli amanti, che se la lor Donna gli concede una picciola cosa, non può poscia negarli tutto il rimanente, che bramano» (*Idem*, p. 98).

Doria se sent victime d'un complot ourdi à ses dépens par ses amis cartésiens et il le raconte en détail dans ses *Dialoghi*. Il affirme qu'ils considèrent inacceptable la démonstration de l'inutilité de l'algèbre pour résoudre les problèmes de géométrie qu'il a proposés dans *Nuovo metodo, per trovare, fra due linee rette date infinite medie continue proporzionali*[57]. Il explique quelles étaient ses

[57] Le volume donne l'indication fictive du lieu d'édition, Anvers, et de la date, 1715. La raillerie dont il est immédiatement l'objet dans les *Acta eruditorum* tient, pour Doria, à deux raisons: I. «io ho detto, che non veggo andare di buon animo gl'Italiani alla scuola degl'Oltramontani?» préférant«agli altri il Metodo di Cavalerio» (*idem*, pp. 3, 4). Parmi les modernes, Doria ne sauve que la méthode des indivisibles de Benedetto Cavalieri parce que «nel Metodo degl'Indivisibili, quello, che, che si suppone, è permesso da Euclide, nelle dimostrazioni si procede per sillogismi [...] e perciò egli è in tutto geometrico, e dimostrato» en outre, Cassini s'en est servi «nelle cose astronomiche» (*Idem*, p. 75); II. l'intervention de ses 'opposants' à Naples: «per quanto si attiene all'acre modo di rispondere da me usato verso li miei Oppositori, eglino [gli eruditi di Lipsia] non sanno quello, che nella Città di Napoli fra me, e quelli è accaduto, e perciò non prendo briga dar conto a loro del modo, col quale ho scritto: lo farò forse in altra occasione, per giustificarmi in quello, che a me più preme, ch'è il costume» (*Idem*, p. 5). Ce n'est qu'ainsi, de l'avis de Doria, que s'explique un changement d'opinion aussi radical par rapport à celle exprimée en 1716, lorsqu'il avait été qualifié de 'clarus scientia mathematum': «Debemus, et eidem ingeniosissimo Autori, qui Neapoli ingenii, et Mathematum scientia clarus agit librum alium vernaculum, riflessioni intorno alla meccanica de' corpi insensibili: e del mio Metodo ragionando dicono, nec ita pridem ab amico accepimus nobilissimum Problema, de inveniendis duabus, et infinitis mediis proportionalibus inter duas datas, soluisse. [...] Se mi

intentions: a) affirmer la certitude du 'raisonnement géométrique' rendu 'infirme' par sa réduction au calcul algébrique[58]; b) proposer une réforme morale et politique à travers l'instruction des jeunes, désormais imbus du principe cartésien selon lequel tous les hommes sont également capables de «devenir des savants». Les cartésiens, précise Doria, estiment que celui qui sait que deux plus trois font cinq peut comprendre les vérités les plus abstraites de la métaphysique s'il procède avec ordre dans ses pensées. Partout on préfère les études faciles et les abrégés «qui chaque jour sont publiés dans toutes les disciplines»[59]. Il propose aux jeunes une autre méthode, celle qui fait connaître la vérité à travers la réflexion abstraite. «Une méthode qui conduit à ne trouver la vérité

---

credevano nel 1716 uomo, che in Mathematicis disciplinis clarus agit, come poi nel 1717 mi credono uomo incapace d'intendere un errore in geometria, quando mi viene additato?»: *idem*, p.6.

[58] «Oh quanto godrebbe Sesto Empirico se fosse fra i viventi, vedendo ne i modi deformi, colli quali viene trattata la Geometria, diroccati i fondamenti del vero, ed avvalorato da i Matematici, delle più celebri Università, il suo male inteso Scetticismo» (*Idem*, p.12). Selon Doria, en effet,: 1. «l'Algebra è in qualche cosa mancante»; 2. «l'uso di essa è al buon razocinio della mente umana pernicioso»; 3. «alcuni metodi da moderni inventati sono falsi»; 4. «la descrizione delle linee curve non è geometrica», ou plutôt «le curve sono inutili, e non sono geometriche» (*Idem*, s. p.). Et plus loin il ajoute: «Quanti sono in Francia. Quanti in Inghilterra ancora oggi dì, che si fanno dalla parte degli Antichi, il nuovo modo di studiare la Geometria rifiutando?»: *idem*, p. 4.

[59] «Tutta la metafisica di Renato [è] in pochi fogli ristretta»: *Idem*, p. 62; mais cf. p. 63.

que dans l'Unité. Cette méthode relève de Dieu, qui est la seule et unique vérité: il est Un»[60]. Il les met en garde contre les différentielles, les intégrales, le calcul infinitésimal qui ne possèdent «pas plus que l'Algèbre, la force de la Géométrie». Bien au contraire, ils prolongent l'asservissement de l'âme aux sens et donc à l'erreur «qui dérive de l'infinie variété des choses sensibles»[61].

La géométrie que Doria propose est la *mathesis*, c'est-à-dire la discipline, qui enseigne l'ordre à observer dans la chaîne des raisonnements. L'ordre euclidéen, bien entendu. Celui de la science construite sur des axiomes, celui, syllogistique, de l'enchaînement des raisonnements qui procèdent des choses sensibles et connues vers celles qui sont insensibles et inconnues. De cette manière, «l'esprit arrive à connaître des choses qui sont tout à fait obscures pour les sens». La méthode analytique est l'inverse de la méthode synthétique: «dans la synthétique, l'esprit, qui passe des choses connues à celles qui sont inconnues, élabore d'abord la Construction, puis la Démonstration, enfin la Conclusion; dans l'analytique, au contraire, on avance d'abord l'hypothèse, en supposant le Problème déjà résolu, et de la supposition on déduit l'équation, puis de l'équation la solution du problème, et la construction»[62]. Or, la dégénération de la géométrie a commencé avec la réforme opérée par Descartes dans l'écriture algébrique: «les Analytiques, supposant par hypothèse le problème déjà résolu, ont trouvé la manière très ingénieuse d'indiquer les quantités avec des lettres. La Géométrie, au contraire, indique les quantités avec des lignes, des

[60] *Idem*, p. 22.
[61] *Idem*, p. 19.
[62] *Idem*, pp. 57, 35.

superficies et des corps. L'analytique permet d'indiquer des quantités différentes avec un signe unique, c'est-à-dire avec les lettres. De cette façon, l'esprit humain procède dans l'abstraction beaucoup plus que ne le faisait faire Euclide. L'analytique désigne la quantité avec des signes plus généraux. Elle n'aide donc pas l'imagination autant que le font les lignes, les superficies et les corps». Par conséquent, l'analyse est un art qui consiste à indiquer, avec le même type de signes, des quantités d'espèces différentes; à faire avec les lettres toutes les opérations que l'arithmétique réalise avec les chiffres; et à ramener à l'égalité des quantités différentes: «Par exemple, comme vous le savez - écrit Doria - en arithmétique on indique par le chiffre 4 le carré de 2, et avec le chiffre 8 le cube de 2; de cette façon, le carré et le cube, bien que différents, sont indiqués par des chiffres. De la même façon, en Algèbre, le carré de A est indiqué par A^2, le cube par A^3; les lettres sont donc utilisées comme le sont les chiffres. Il existe toutefois une différence entre l'algèbre et l'arithmétique. L'algèbre distingue les diverses puissances au moyen des lettres qu'elle ajoute au signe qui indique la puissance, c'est-à-dire 2 pour le carré, 3 pour le cube etc. En arithmétique, au contraire, 4 est le carré de 2, 8 le cube etc. Par conséquent, en algèbre, les lettres indiquent d'une façon neutre toutes les différentes puissances des quantités. Les calculs se font donc avec des lettres, ce qui s'appelle l'algorithme»[63]. Doria illustre le mécanisme du

[63] «Le operazioni, continue Doria, sono: denominazione, equazione, riduzione, costruzione, sintesi o dimostrazione. Con la denominazione le cose note vengono denominate con le lettere A, B, C, D etc. e quelle ignote con le lettere X, Y, Z etc. Supponendo il problema risolto fanno sulle lettere le quattro

nouveau calcul algébrique, à cause duquel la géométrie a perdu son antique pureté et a été réduite à un pur calcul. Le très ingénieux Descartes, en outre, «a réduit à quatre seulement les formules des équations, des plus simples aux cubiques, aux bicarrées, et ainsi de suite. Je pourrais vous dire qu'avec les seules moyennes proportionnelles, et avec la trisection de l'angle, elles construisent tous les problèmes »[64]. Les 'algébristes', en effet, «posent comme principe qu'il n'est pas important qu'une courbe ne puisse pas se construire. Il suffit, en effet, d'en connaître les propriétés. De cette façon, ils assimilent les courbes

---

operazioni aritmetiche utilizzando i segni + e -; riducono, quindi, all'uguaglianza le quantità diseguali ossia pongono l'equazione dove la quantità ignota viene ricondotta alla quantità nota. Avviene in tal modo che il membro dell'equazione che esprime la quantità nota contenga anche la quantità ignota. Si procede a questo punto con la riduzione che riduce la quantità ignota alla quantità nota. In tal modo il calcolo fa conoscere il grado del problema «se è piano, la quantità nota non passa il grado di A^2; se è solido, o soprasolido ascende al grado di A^2, che vuol dire cubo; di A^4, che vuol dire biquadrato, e fino al infinito; indi secondo il grado, al quale è asceso il problema si costruisce per il solo Cerchio, e linea retta se è piano; per Cerchio, e parabola Apolloniana se è cubo; e per l'intersezione di altre curve più composte da moderni penzate, se ascende a più alti gradi. Potrei dirvi, Filotimo, come i problemi, i quali ascendono a solido, e soprasolido, alcune volte rimangono solidi, alcune volte si abbassano al piano per lo mezzo dell'estrazione delle radici, e per lo mezzo d'alzare le potestà di due quantità di grado diverse, finché vengano di grado uguale»: *Idem*, p. 59.

[64] *Idem*, p. 60.

composées à la ligne droite»[65]. Ils se limitent donc à imaginer leurs courbes «sans pouvoir, ne serait-ce qu'approximativement, les décrire» comme la parabole cubique, la bicarrée, l'hyperbole, l'ellipse, qui ne peuvent être décrites *circino et regula*[66]. Algèbre et calcul pratique ont brisé l'unité de la vraie géométrie, en introduisant «une diversité de lois si monstrueuse [...], que l'on peut citer cet adage commun, *tot homines quot sententiae*». Le désordre de la géométrie s'est ensuite étendu à la philosophie, aux lois, à la morale[67]. Les algébristes, qui pourtant considéraient la géométrie comme une science abstraite et spéculative, n'ont donc pas pensé que «les spéculations [...] sont donc inutiles [...] puisqu'elles n'ont aucune utilité» et que, par exemple, la métaphysique elle-même serait inutile si d'elle ne découlaient pas la morale, la loi, la politique qui en sont les corollaires[68]: «Je peux vous dire franchement que c'est ce qui m'est arrivé. J'ai écrit la *Vita Civile* et la *Meccanica* sans avoir lu beaucoup de livres. Il m'a donc été facile, après avoir défini la nature des sciences susdites, d'en expliquer tous les détails. Ceux-ci dérivent, en effet, de l'idée générale de la science»[69]. Ayant altéré la «pureté de la démonstration géométrique»,

---

[65] *Idem*, p. 62.
[66] *Idem*, p. 77.
[67] *Idem*, p. 76.
[68] *Idem*, p. 63. Filotimo résume: «Voi trovate l'Algebra in due cose mancante, cioè nella denominazione, nella quale non vi è una via generale, e nella costruzione de i problemi solidi, e soprasolidi, la quale al vostro dire, non è geometrica, e niente vale per la pratica»: *Idem*, p. 64.
[69] *Idem*, p. 47.

Descartes ne pouvait pas ne pas altérer aussi la pureté de la métaphysique et de la physique[70].

Doria nous présente donc l'incident survenu avec les mathématiciens comme un épisode qui l'a poussé à s'interroger sur l'ensemble de la philosophie cartésienne. Les conclusions en métaphysique deviennent les *Discorsi critici filosofici*. La déception qui les a engendrés, le sentiment de mener une bataille solitaire, voilà probablement les facteurs qui le poussent à formuler la proposition d'instituer à Naples une charge de 'magistrat aux lettres'. Celui-ci, «en utilisant l'arme de la crainte [mettrait] un frein aux passions désordonnées des hommes de lettres, et orienterait les études vers des fins meilleures»[71].

3. *Le projet de métaphysique de l'unité immatérielle* - La critique aux *Meditationes* contenue dans les *Discorsi* et, surtout, le *projet* de métaphysique de l'Unité que l'oeuvre contient seront définis par les cartésiens napolitains - et, pour eux, par Francesco Maria Spinelli - une reproposition, très confuse et approximative, de la métaphysique de Spinoza. Bien que théorétiquement faibles dans la partie où est exposée la théorie de l'Unité immatérielle, les *Dicorsi* contiennent toutefois un message implicite adressé au censeur ecclésiastique. Ce message ne passera pas inaperçu et ne sera pas sous-estimé par les cartésiens. C'est le censeur, en effet, que semble viser Doria dans sa prolixe analyse qui veut démontrer l'existence d'une filiation directe entre l'athéisme de Spinoza et la théorie de la distinction. Doria

[70] *Discorsi*, p. 2.
[71] *Idem*, p.8.

pense avoir démontré que, dans cette théorie, se cachait le germe de l'athéisme qui allait se développer dans la théorie de la substance matérielle unique de Spinoza. La conséquence en est qu'il fallait considérer comme athée - c'était là le message implicite contenu dans les *Discorsi* - non seulement celui qui avait élaboré la théorie, c'est-à-dire Descartes, mais aussi celui qui acceptait cette théorie, c'est-à-dire Spinelli et, avec lui, tous les cartésiens napolitains. L'accusation d'être «peu religieux et [...] spinozistes» fut donc le motif qui poussa Spinelli à intervenir publiquement contre Doria. Il existait, en effet, le risque réel - et Spinelli en était bien conscient - que le vice-roi Althann, «fort prévenu contre toute philosophie qui ne fût pas la scolastique» soit amené à prendre «une décision dure contre les cartésiens»[72]. C'est pour cette raison que Spinelli construira la défense des cartésiens sur deux lignes directrices: Doria est un philosophe amateur et confus (il se demande si Doria ne s'est «jamais donné la peine de lire ses [Descartes] livres»); Doria a reproposé une métaphysique spinoziste. Conclusions qui, jusqu'alors, n'avaient été que des *rumores* circulant parmi les cartésiens, mais qui, une fois publiées par Spinelli, obséderont Doria jusqu'à la fin de ses jours. Des pages et des pages de textes inédits et d'oeuvres imprimées (la *Filosofia* en 1728, la *Difesa della metafisica* en 1732) seront consacrées à mettre en évidence: 1) la source platonicienne et chrétienne de l'Unité immatérielle, 2) la supériorité de la géométrie euclidienne, 3) les conséquences néfastes du

---

[72] *Vita e studi di* Francesco Maria Spinelli, *principe della Scalea, scritta da lui medesimo in una lettera*, dans *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t.49, Venezia, 1752.

cartésianisme. Elles enregistreront la marche d'une involution irréversible[73].

Or, à la tentative faite par Doria dans le «*Breve progetto della nostra metafisica*», de démontrer que, sous le signe du platonisme christianisé (un Platon qui, avec le secours de la seule lumière naturelle, et sans même pouvoir comprendre comment elle s'est réalisée, a cru dans la création à partir du néant et a 'enseigné' à propos de Dieu et de l'âme, une 'espèce' de religion «dans laquelle on entrevoit la nôtre»[74]), il était possible de concilier 'sainte

---

[73] Cf. les essais consacrés à Doria contenus dans mon *Cultura a Napoli e cartesianismo*, Galatina, Congedo, 1992, pp. 167-398.

[74] *Idem*, p. 109. «Vo riferir - écrit Doria - qui un'Inno portato da Sebastiano Erizzo nel Comento, che fa al Fedone di Platone»; et à la p. 114 il affirme que les corps sont produits par l' 'exubérance' divine qui est sa volonté: «Leggasi il Cap. X del Comento di Ficino al Timeo»: p. 115. dans les pages suivantes, Doria expose le contenu du *Commento* de Ficino au *Timeo*: chap. VII, XI, VIII, XVI et les théories de la transmigration et des âmes des 'cacodémons', de la circompulsion, de la création du monde par Dieu *in pondere, numero et mensura*. Il précise, en effet, à la p. 121: au *Commento* de Ficino «noi abbiamo fatta un ampia spiegazione per comentare Platone». L'identité entre le contenu du *Timeo* et le *Genesi* que Doria trouve dans le *Commento* de Ficino est remarquée plus loin: « Quindi è che Platone nel Timeo a prima ci figura Iddio, che crea il Mondo e le cose tutte, per modo tale, che sembra, che a similitudine di quello, che leggiamo nella Genesi, egli abbia dato il Mondo creato in tempo, mentre ancor'egli dice una cosa somigliante alle prime parole della Genesi cioè: In principio creavit Deus Coelum, et Terram». En effet, il n'est pas exclu, selon Doria, que Platon ait cru dans la création dans le temps et que surtout, s'étant rendu compte «che quel, che il lume naturale gl'avea dettato, non era sufficiente ad appagar la sua mente, abbia fatto

religion chrétienne', 'sagesse humaine', géométrie euclidienne, syllogisme aristotélicien et juste politique[75], Spinelli répond avec ses *Riflessioni*. L'ouvrage met bien en évidence les points faibles du *Projet* de Doria, en précisant: 1) que le 'vocabulaire' de Doria, dans lequel reviennent souvent des termes tels que *un universel et infini* au lieu de *Dieu*, *productions de Dieu* au lieu de *création*, *formes corporelles* au lieu de *matière*, est spinoziste[76]: les 'formes', les 'productions de Dieu' dont

---

ricorso a quei lumi, che forse avea imparati da qualche ebreo, e che con ciò si sia uniformato alla Sacra Genesi» (p. 122). Oeuvre inspirée par la lumière surnaturelle, le *Timeo*, comme le *Fedone* était inspirée par la seule lumière naturelle. Grâce à cela, Platon «*conobbe l'ombra del mistero ineffabile della Santissima Trinità [...] li suoi dei, poi, le sue creature eteree, le sue intelligenze motrici, ed i suoi genij hanno qualche similitudine con la natura degl'Angioli [...] conobbe i demoni, conobbe premio, e pena dopo la morte del corpo*» (p. 129).

[75] *Idem*, p. 222.

[76] Cfr. pour la discussion du terme 'production', *Riflessioni*, pp. 10-14. Au contraire Descartes a été un novateur car «nel nostro secolo [è stato riconosciuto] per uno de' più valenti rischiaratori non meno della filosofia, che delle matematiche» (*idem*, p. 8). Quant à l'unique substance des spinozistes, elle correspond à la *lapis* des chevaliers de la Rosecroix, 'misérables alchimistes' qui gaspillent toutes leurs énergies et dissipent tous leurs biens à la recherche de la pierre qui offre richesse, jeunesse et santé: «Tutta simile a questa schiera, a questa compagnia, da alcuni anni a questa parte n'è insurta un'altra [...] quella degli spinozisti, i quali, se i primi van cercando il *Lapis*, essi si anno ideato quel loro famoso *Uno*, alla di cui inchiesta consumano tutto 'l tempo, e i talenti della lor mente» (*idem* , p. 18). A cette précise accusation Doria répondra ainsi dans les *Risposte [...] a Spinelli* (pp. 19-20): «Io venni da Genova pia Patria così

parle Doria sont donc des idoles, des 'rêves' et des 'illusions': «Après avoir consacré toute votre vie à les chercher inutilement, non seulement dans les oeuvres de René mais dans tout ce que vous pouvez penser, et lire dans d'autres livres, vous ne les trouverez jamais: à la fin, vous comprendrez que vous avez perdu votre temps, que

---

Giovanetto, e così nudo di Filosofia, che se uno mi avesse nomato Spinoza, arei creduto, ch'egli avesse inteso nomare quell'animale, che si noma il Riccio, a cagione che la sua pelle è tutta piena di spine». Cependant, selon Spinelli, même si dans l'*Introduzione* à ses *Discorsi* Doria déclare qu'il est tombé dans le spinozisme à cause de Descartes et autres histoires de ce genre, le récit de sa formation «è tolto di peso da ciò, ch'egli medesimo [Descartes], e gli altri nel descrivere la sua vita, dicono essere a lui avvenuto» (*Idem*, p. 10). A cette accusation, Doria répliquera dans les *Risposte [...] a Spinelli* (p. 22): «Io non ho detto di essermi ritirato in qualche solitudine per meditare, come fece Renato, quando si ritirò in una Città d'Olanda abitata solamente da Marinari, e da Mercadanti, ove egli affetta di dire che godeva una perfetta tranquillità». Au contraire Doria affirme qu'il aime la 'conversation' avec les nobles ses pairs, avec les dames, les vieux, les jeunes, et les personnes de toute classe et de toute condition. D'après Spinelli, (*Riflessioni*, p. 1) dans les *Discorsi* a pris consistance une révolte de Doria contre le 'premier maître', à l'instigation de Spinoza «che voi a ragione cotanto odiate». Tout cela, précise Spinelli, à cause de quelque 'picciolo vostro disgusto' à l'égard de certains cartésiens. Toutefois, en combattant Descartes, en qui il voit l 'image' de Spinoza , non seulement Doria combat un innocent, mais il se prive également de l'antidote contre cette 'vipère maligne'. Ce sont en effet les cartésiens - Spinelli cite Lami (bénédictin), Regis, Vittichius, et surtout Gregorio Caloprese, qui peut être considéré comme 'Descartes même' - qui ont réfuté le spinozisme.

vous avez dépensé vos forces à courir après eux. Et, comme tous les rêves, les vôtres aussi s'éloignent, d'autant plus obstinément que vous vous efforcez de les poursuivre»[77]; 2) que la filiation de Descartes à Spinoza naît d'une réelle ignorance des textes cartésiens. La métaphysique de Doria est donc une chimère et ses considérations sur la morale contenue dans les *Essais de morale* de Nicole[78] sont pure fantaisie. Spinelli décrit un Doria confus: il n'a lu qu'une dizaine de 'pages' des *Meditationes*; il s'est trompé quand il a cru «avoir évité l'erreur de Spinoza en utilisant tout simplement des termes différents». Il est donc «temps désormais, Monsieur D. Paolo, de mettre fin à toute notre Oeuvre. Elle a atteint l'objectif qu'elle se proposait. Elle voulait, en d'autres termes, vous remettre sur le droit chemin qui était le vôtre

---

[77] *Idem*, p. 76. Et Spinelli avance le doute que Doria n'ait, en réalité, jamais lu les *Méditations* de Descartes, mais le livre de quelque spinoziste, présentant la même dimension et la même division en six méditations que celui de Descartes et dont il aurait conservé des passages entiers, et que Doria ait pris «questo libro per quello di Renato»: p. 77.

[78] Contrairement à ce qu'il pense, ce sont Sénèque «nel principio del libro della Virtù Morale», Platon dans le *Fedone*, Ficin dans le commentaire au *Fedone*, Aristote dans l'*Etica*, Plutarque et, en général, les gentils, qui ont soutenu un idéal de vertu contemplatif. Les jansénistes et les chrétiens, au contraire, défendent, les vertus civiles, c'est-à-dire l'amour pour les lois et la société civile. La morale chrétienne, précise Spinelli, revalorise, en effet, l'action par rapport à la contemplation, ce qui est bon 'pour cette vie': l'agriculture, la garde des troupeaux, la société qui protège l'individu contre les injures d'autrui, l'amour pour la société qui est amour pour la patrie, les lois qui préservent la société et le respect des lois: *Idem*, p.84.

auparavant. Je vous prie de réfléchir sur ce que je vous ai écrit à la fin de la Première Partie: lorsque vous vous êtes éloigné de René, ou plutôt que vous l'avez ouvertement attaqué, vous vous êtes obstiné à cette prétendue substance unique»[79].

En novembre de la même année, Doria publie ses *Risposte* à Spinelli[80]. Il le décrit comme un personnage pédant et présomptueux: «Il a été initié à la philosophie de René» par Gregorio Caloprese qui l'a 'instruit' à la doctrine d'Arnauld et de Pascal et des autres port-royalistes. Il était donc en mesure, dès l'âge de quatorze/quinze ans, d'expliquer la philosophie de Descartes et la morale janséniste. C'est pourquoi aujourd'hui, conclut Doria, il imite «en tout Monsieur Pascal dans ses *Lettres Provinciales*. Pascal, en effet, se met face à un Jésuite stupide, il l'interroge, et ensuite il le corrige. De la même façon, Monsieur le Prince se place face à moi, pour me corriger, en faisant semblant d'être charitable»[81]. Les façons 'arrogantes', 'véhémentes', 'impétueuses' de Spinelli le «touchent dans ce qu'un homme honnête a de plus sensible, c'est-à-dire le côté religieux». Les attaques de Spinelli poussent Doria à abandonner le ton allusif et à passer aux accusations et aux menaces explicites. Spinelli l'a accusé de spinozisme, «ou, ce qui est la même chose, d'Athéisme»[82].. En hypocrite zélé il s'«imagine [...]

---

[79] *Idem*, p. 449.

[80] Il faut signaler, toutefois, que le volume se termine par une lettre anonyme, en réponse à une autre lettre anonyme de 1734.

[81] *Risposte [...] a Spinelli*, pp. 6-7.

[82] *Idem*, s. p. Doria admet avoir traité la 'secte des Cartésiens' «con modi alquanto derisori» dans l'*Introduzione* aux *Discorsi* et il se demande si ce n'est pas cela qui a déterminé chez

pouvoir induire en erreur les Scolastiques et les Ecclésiastiques. Il s'ingénie à expliquer avec des termes scolastiques la philosophie de René, philosophie qu'il aimerait propager dans le Monde. Nombreuses sont les autres astuces qu'il utilise pour tromper les lecteurs, et pour me faire apparaître Spinoziste». Doria s'adresse à Spinelli mais vise le censeur ecclésiastique: il rappelle que, du fait que le Prince approuve la «Doctrine condamnée de René, il [ne peut] pas plaire à la Sainte Eglise, qui l'a condamnée»[83]. Il souligne que «cela fait déjà cinq ans que ma philosophie a été publiée. A Rome, on l'a lue avec l'intention de la censurer, mais, malgré cela, elle n'a pas été interdite. Il n'en va pas de même pour vous, Monsieur le Prince, qui n'avez pas l'autorisation de l'Eglise. C'est une autorisation que vous ne pourrez jamais obtenir, parce que vous ne faites pour cela aucun acte de

---

Spinelli «come vendicatore della sua setta» le ton de dérision employé à son égard. Toutefois, Doria remarque la différence entre son style (il n'a jamais fait référence explicitement à qui que ce soit) et celui de Spinelli qui l'a attaqué nominalement. La «Repubblica de' Cartesiani» est en effet plus 'irritée' et vindicative que celle des princes chefs d'état. En effet, certains de ces «Principi difettosi», décrits dans la *Vita Civile*, ne l'ont pas«punito del mio ardire, ma lo hanno in buona parte preso». «Gli Signori Cartesiani all'incontro non permettono agli Autori la licenza di additar loro senza nomarli i ritratti ne' quali si esprimono i difetti, ne' quali possono i Cartesiani inciampare, ma si alzano con libelli ingiuriosi contro chiunque in qualunque modo alla loro setta si oppone». Il rappelle: «Soleva dire il dottissimo, e sincerissimo Signor Luc'Antonio Porzio (che Iddio abbia in Cielo) che un sofista calunnioso può trovare eresia nel *Pater Noster*».

[83] *Idem*, p. 92.

soumission aux décrets de l'Eglise. Monsieur le Prince, notre Sainte Eglise a besoin d'être vénérée. Nous professons, par la grâce de Dieu, une religion qui ordonne de croire en des vérités qui dépassent notre entendement. Nous courons le risque de devenir hérétiques si nous ne nous soumettons pas, en toute humilité de coeur, aux Saintes décisions de l'Eglise. C'est pourquoi nous vous prions de nouveau, Monsieur le Prince, de présenter humblement votre argumentation à propos de ce que vous avez exprimé de façon si décisive dans votre livre»[84]. Il rappelle que «tous les hypocrites parlent de Dieu dans les mêmes termes qu'en parlent les Saints. Ceux-ci, toutefois, dans leurs actions, manifestent des sentiments différents de ceux des saints. De la même façon, René peut employer le langage d'un philosophe catholique, mais les personnes intelligentes comprendront que ses sentiments étaient les mêmes que ceux de Spinoza plus tard. Je vous montrerai plus avant que, même si le Spinozisme peut être déduit de René, cela ne signifie pas que l'on doive nécessairement déduire le spinozisme de René.»[85]. Il stigmatise la

---

[84] *Idem*, pp. 92-93.

[85] *Idem*, p. 108. Doria confirme, en outre, qu'il a soutenu la légitimité des trois méthodes (synthétique, analytique, d' 'exclusions et de limites') et blâmé non pas la méthode analytique de Descartes, mais le «calcolo literale, che Renato ha nella sua Geometria insegnato» (p. 109). Il affirme enfin qu'il n'aurait répondu que parce que «l'accusa di Spinozista, che mi avete dato, non mi avesse posto in necessità di far note al mondo tutto le false assertive su delle quali avete fabbricato l'indegno processo, che contro di me avete fatto» (p. 110), même si «voi discoprite la cagione, che mi ha mosso a tentar di distruggere tutta la dottrina Cartesiana e quella delli Giansenisti,

négligence de Descartes et des cartésiens: «affirmer que la substance infinie est le Sujet de toute chose est une proposition juste et bonne. Pourvu que l'on reconnaisse à la substance infinie, c'est-à-dire à Dieu, les attributs d'intelligence, de providence, de bonté, de création, parmi d'autres. Il est blâmable et 'spinoziste' de priver Dieu de tels attributs, comme l'a fait Spinoza, et comme l'a fait René par négligence». D' autre part, le «Père Malebranche dit que, pour lui, le corps est une forme substantielle étendue, parce que composée, et qu'il est fait d'une substance qui n'est pas différente de celle de l'esprit». Et en conclusion: «Il est démontré que Monsieur D. Francesco Maria Spinelli, Prince della Scalea qui, sans même s'en rendre compte, ne croit pas dans les vérités révélées dans la Sainte Genèse, est Spinoziste»[86]. De sorte qu'on ne peut exclure que, pour ce motif, «Monsieur le

---

e l'attribuite alle contese, che ho avuto contro i miei Oppositori alla duplicazione del cubo» (*Idem*, p. 113).

[86] *Idem*, p. 223. Spinelli ne peut admettre la réelle distinction entre l'esprit et la matière, ni l'existence du corps, parce que ni l'une ni l'autre ne sont démontrées par Descartes comme les démonstrations géométriques. N'ayant pas démontré l'existence du corps, Descartes n'a pas non plus démontré la réelle distinction entre l'esprit et la matière. Spinelli, fidèle à l'axiome *illud enim solum esse verum quod clare et distincte percipio* n'est pas porté par la foi à croire à la réelle distinction entre l'esprit et la matière, mais, seulement par erreur, croit comprendre cette distinction grâce à la lumière naturelle. Or, la réelle distinction de l'esprit et de la matière coïncide avec la création à partir du néant et dans le temps. Par conséquent, conclut Doria, Spinelli croit dans la réelle existence d'une seule substance, raison pour laquelle il est spinoziste et mécréant, parce qu'il ne croit pas dans les vérités révélées. (p. 224).

Prince, vous pourriez être appelé par le Saint Office à déclarer ce que vous pensez, si vous croyez dans la Sainte Genèse. Vous-même, en effet, ne déclarez pas que vous croyez dans la création dans le temps, et à partir du néant, puisqu'il s'agit d'un mystère qui ne peut être expliqué par la lumière naturelle». D'ailleurs, il invite Spinelli à faire la même chose: «Vous pouvez adresser vos accusations (critiques) à la Sacrée Congrégation des Index ou à celle du Saint Office»[87].

---

[87] La discussion entre Doria et Spinelli impliqua d'autres interlocuteurs, dont Lamberti, intervenu en faveur de Spinelli. A la fin des *Risposte*, une *Lettera di N. ad un suo amico. Nella quale si fanno alcune riflessioni dintorno ad una Lettera stampata in Lucca 1734 col titolo Lettera di N. ad un suo amico Nella quale si fanno alcune considerazioni sopra la Risposta del Sig. D. Paolo Mattia Doria al libro del Signor Principe della Scalea*. L'auteur de la première *Lettera* fut Giambattista Lamberti, l'anonyme «a tutti noto», intervenu en faveur de Spinelli *Idem*, p. 228. Il est étonnant que quelqu'un veuille intervenir dans la dispute et qu'il le fasse, imitant le style de la satire d'Horace et de Boileau, en prenant anonymement la défense de Doria. Ils en riront tous les deux: «il primo, perchè certamente non vorrà, che si creda, che la sua disputa col Signor Doria sia tanto fallita, che solamente un ridicolo Anonimo ne prenda la difesa; il secondo perchè da tutti si sa, che è comune costume di non rispondere ad Anonimi» (p. 1). Pour cette raison «era dunque necessario - écrit l'auteur anonyme - ch'io vi scrivessi questa Lettera, per giustificare appo il Mondo la nostra Città di Napoli, facendo sapere a tutti, che se in Napoli vi è un piccol covile di ridicoli Cartesianelli irritati a torto contro il Signor Doria per lo suo *Discorsi Critici*, il gran numero di uomini sapienti, ed onesti, che regna in Napoli, questo indegno covile non solo non approva, ma lo detesta. Favoritemi dunque d'inviare a tutti i Letterati d'Italia, ed a quelli ancora di là da'

Le censeur ecclésiastique, interpellé pour mettre fin à la discussion sur la théorie de la distinction, intervint en confirmant, de fait, les accusations de Spinelli à Doria qui n'aurait pas lu ou, pour le moins, n'aurait pas bien «compris Descartes», mais finit par condamner Spinelli et justifier Doria[88].

Platon, Ficino furent un bouclier suffisant pour protéger Doria tant qu'il était en vie, mais ils ne purent le protéger après sa mort, ni empêcher qu'une de ses oeuvres, où était définie l'*Idea di una perfetta repubblica*, déduite précisément de la métaphysique platonicienne, ne subisse une condamnation posthume[89].

Monti questa mia Lettera, e mi rassegno»: *Idem*, p. 57. Il est en effet difficile de défendre Spinelli, pour deux raisons: 1: il a indiqué dans le titre l'auteur auquel il adressait ses 'oppositions'; 2: il a répondu à la requête avancée par Doria en 1724 de «scorgerne [del suo *Progetto di una metafisica*, pubblicato in coda ai *Discorsi*] il gradimento del Pubblico», seulement en 1733, c'est-à-dire après la publication, en 1728, de la *Filosofia*.

[88] Cfr. R. Ajello, *Cit.* p. 126 cite la *Censura*, *ms.*, en appendice aux *Riflessioni*, BNN, *ms.* XV.E.28.

[89] Cf. P. Zambelli, *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, dans *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1973, pp. 148-198; S. Rotta, *Nota introduttiva* a *Paolo Mattia Doria*, dans *La letteratura itaiana. Storia e testi*, Milano-Napoli, Ricciardi, vol. V, pp. 835-872.

II. Parcours sceptique et métaphysique cartésienne

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, Université de Toulouse ***Mundus est fabula*: les enjeux philosophiques du motif de la fable du monde chez Descartes**

ROGER TEXIER, Université catholique de l'Ouest, Angers **L'histoire du malin génie dans la Méditation I**

VICTOR-DINU VLĂDULESCU, Université de Bucarest, **La postérité du *Cogito***

IOAN PÂNZARU, Université de Bucarest, **Descartes et Geulincx: le problème de l'autonomie du sujet**

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

Mundus est fabula : les enjeux philosophiques du motif de la fable du monde chez Descartes.

Mundus est fabula dit le *motto* manuscrit qui figure sur le livre ouvert que Descartes tient devant lui sur le très beau portrait peint par Jean-Baptiste Weenix, daté de 1647 environ. On a beaucoup écrit sur cette formule qui renvoie sans doute au *Monde*, ce premier traité de physique mécaniste, auquel Descartes, à partir du sixième chapitre, donne la forme d'une fable. Je l'ai moi-même utilisée comme clef de la lecture que j'ai proposée du traité[1].

On ignore bien sûr si Descartes a lui-même choisi la formule, si elle a été apposée à l'initiative du peintre lui-même, ou par la volonté du commenditaire du tableau. Mais cela m'est apparu finalement secondaire, parce que l'intérêt de la sentence est de mettre en relation étroite le philosophe, sa pensée et son œuvre, en particulier cet ouvrage dont Descartes, en 1647, parle depuis plus de quinze ans et qu'il a renoncé à publier en apprenant la condamnation de Galilée en 1633. Ce monde est aussi l'horizon socio-culturel dans lequel s'inscrit la vie et le projet philosophique de Descartes, cet horizon qui est tout aussi bien le champ de réception de ses écrits, parce qu'il est formé par le public potentiel de ses lecteurs.

Je reviens encore aujourd'hui sur cette formule, parce que je crois en effet avoir trouvé, depuis la publication de l'ouvrage, l'origine livresque de la formule du tableau. Or

[1] Descartes, *La fable du monde*, Paris, Vrin, 1990.

cette origine, apparemment on ne peut plus éloignée de la philosophie naturelle et de la métaphysique de Descartes, me paraît très riche d'enseignement sur le «monde» du philosophe retiré en Hollande — j'utilise délibérément le terme de monde dans son sens le plus général, avec tout son contenu polysémique : à la fois monde social et culturel auquel le philosophe appartient et auquel il s'adresse par ses ouvrages, sa science du monde naturel et le livre intitulé le monde, où cette science se trouve consignée. Descartes joue lui-même très explicitement sur cette pluralité de sens, lorsqu'il écrit par exemple à son ami Constantin Huygens, le secrétaire du prince d'Orange, l'un des seuls auquel le philosophe confie pour lecture le manuscrit de sa fable de physique : «mon *Monde* se fera bientôt voir au monde», en réponse à sa prière de donner son «*Monde* au monde avant que d'en sortir»[2].

Cette origine est probablement un ouvrage publié à Leiden en 1639, chez Jean Maire, deux ans après que le même éditeur ait mis en lumière le *Discours de la méthode*. Il s'agit d'une édition qui présente un texte presque inconnu jusque là, en tout cas inédit aux Pays Bas, un petit traité de philosophie en langue grecque accompagné d'une remarquable traduction latine et de notes érudites. Il est intitulé *Peri theon kai kosmou, De Diis et Mundo, Des dieux et du monde* et l'auteur se nomme Salluste le philosophe, ou encore le cynique, dans ce cas bien mal nommé parce qu'il s'agit d'un néoplatonicien, contemporain de Julien l'Apostat, dont il fut d'ailleurs l'ami en philosophie et le conseiller politique. C'est un beau texte, l'une des dernières expositions de cosmothéologie et d'apologétique païennes. Dans le

[2] Lettres du 25 janvier et du 31 janvier 1642.

chapitre III, le *kosmos*, c'est-à-dire l'ensemble des corps et des choses sensibles, y est présenté comme *muthos*, comme mythe. Le latin dit bien sûr *fabula*; je cite : «*Licet enim et Mundum hunc fabulam nuncupare ; cum in eo corpora resque conspiciantur, animi, mentesque absconditae lateant.*» : «Il nous est permis, en effet, d'alléguer que le monde est un mythe aussi [une fable], puisque les corps et les choses [sensibles] sont en lui apparents, et que les âmes et les intelligences y sont cachées...»[3]. Dans les notes en fin d'ouvrage, il est écrit : *mundus fabula*, avec des renvois précis à Jamblique, Macrobe et Julien[4]. Il n'est pas inutile de préciser que l'ouvrage était déjà paru dès 1636 en appendice à l'édition padouane des *Mythologies* de Conti et, séparément, en 1638 à Rome, comme une réalisation commune de trois personnages de premier plan dans la culture romaine de ces années : le Grec Leo Allatius, scribe de Grec à la Vaticane, le découvreur et traducteur latin de l'ouvrage, l'Allemand Luca Holstenius, custode de la Bibliothèque Vaticane, auteur des notes, et le Français Gabriel Naudé,

---

[3] *Des dieux et du monde*, trad. Mario Meunier, Paris, 1931, p. 52-53. Meunier renvoie à Jamblique, : «[les Egyptiens] imitent la nature universelle et la création divine, quand ils produisent eux aussi des copies symboliques des intellections mystiques, cachées et invisibles de même que la nature exprime dans des formes visibles, d'une façon symbolique, des raisons invisibles», *Sur les mystères*, VII, 1.

[4] «*Mundus fabula* — vide Iambl. Aegypt. theolog. seg. 7. c. 1. Macrob. in Som. Scip. liv. 1. c. 2. Iulian. Imp. Orat. 5. pag. 318».

le bibliothécaire et libertin bien connu, auteur de l'épître liminaire adressée à Holstenius[5].

Il n'est pas inutile de citer ces personnages, parce qu'ils occupent une place éminente dans la République des Lettres; ce sont des acteurs importants dans ce monde culturel auquel appartient Descartes : ils sont en relation avec bon nombre de cercles savants, comme le cabinet des frères Dupuy à Paris, et ils ont des rapports soutenus avec les érudits hollandais : Saumaise, Grotius, Heinsius, que Descartes connaissait, même s'il les fréquentait peu. Naudé, à plusieurs reprises, parle, en bien et en mal, de ce Descartes qui avait tant impressionné son patron le cardinal Bagni, lors de sa nonciature à Paris. Par ses fréquentations hollandaises, ses correspondants français, dont bien sûr l'inévitable Mersenne, Descartes, qu'il le veuille où non et quel que soit son mépris affiché pour l'érudition pure, appartient à cette république des curieux, même s'il y occupe une place à part, délibérément à l'écart. Dans une lettre savoureuse adressée à Dupuy, Saumaise écrit : «il vit toujours dans ce pays dans une petite ville à l'écart, et quelques uns tiennent qu'il en a pris le nom d'Escartes»[6]. Cet écart, et la relation toujours maintenue, dans l'écart, avec les foyers de diffusion des idées philosophiques, est une donnée fondamentale pour comprendre comment Descartes constitue sa nouvelle physique et compose son ouvrage, son *Monde*, comme il le nomme («mon Monde» dit-il, comme on l'a vu, dans sa correspondance). La fable

---

[5] Cf. Lettres de Gabriel Naudé à Jacques Dupuy, les 23 mai 1636, 27 juillet et 9 septembre 1638 et le 8 janvier 1639, in *Lettres de Gabriel Naudé à Jacques Dupuys (1632-1652)*, éd. P. Wolfe, Alta Press, University of Alberta, 1982.

[6] Saumaise à Dupuy, le 4 avril 1637.

du monde est la fiction de la création du nouveau monde mécaniste dans les espaces imaginaires laissés vacants par les aristotéliciens et en fait par tous les tenants du finitisme. Descartes s'approprie cet espace imaginaire et il en fait l'espace de l'imagination géométrique, un espace fictif, mais parfaitement intelligible; une représentation a priori de tout monde possible, structurée par les notions d'étendue, de figure et de mouvement. Huygens, dans sa correspondance, utilise à plusieurs reprises, en guise de plaisanterie, la formule «d'espaces imaginaires» pour désigner les adresses fictives de Descartes. Comme on le sait, Descartes cachait ses adresses véritables et faisait envoyer son courrier de villes où il ne se trouvait pas. Il termine par exemple une lettre à Huygens par ces mots : «d'Alcmar, où je suis sans être»[7] ; d'où les plaisanteries de Huygens, en retour. Je ferai volontiers, avec Huygens, mais en le prenant au pied de la lettre, la comparaison entre la position du philosophe Descartes dans la République des lettres, à l'écart (pour s'en protéger, mais à la fois pour mieux l'investir, parce que Descartes ne fut jamais pour autant un isolé), et le statut du monde cartésien de la fable qui se constitue à l'écart du monde aristotélicien, mais pour le détruire, dans et par l'écart de la fable. Dans les deux cas, il s'agit du même écart ironique, et même plus, je dirai qu'il s'agit exactement de la même stratégie : s'affranchir de toute autorité et tutelle, se dégager des influences (bien-sûr inévitables), éviter autant que possible le conflit frontal[8], tout en s'imposant par la

[7] Le 20 mai 1637.

[8] Descartes ne le pourra pas longtemps, mais ce sont bien les raisons qu'il donne dans la 5-e partie du *Discours de la Méthode* pour justifier le choix de la fable : ne pas «être obligé de suivre

force des idées nouvelles, mais aussi par leur mise en forme discursive, à laquelle Descartes est extrêmement attentif. L'une de ces stratégies discursives consiste sans nul doute à écrire son traité de physique en Français, à la première personne et en le présentant comme une fable, c'est-à-dire en visant, par dessus la tête des doctes, et au-delà de la République des Lettres, le grand public des curieux de philosophie qui est en train de se former[9]. Ce public est à peu près identifiable à celui qui se constitue autour des œuvres d'un Corneille par exemple, ou plus proche de Descartes, d'un Guez de Balzac. On l'oublie souvent, mais Descartes a participé directement, par un très beau texte latin, à la querelle suscitée par la publications des *Lettres* de Guez de Balzac ; controverse qui, avec celle du *Cid* — deux œuvres plébiscitées par le nouveau public malgré la réception critique des doctes —, joue un rôle prépondérant dans la constitution de ce que la sociologie historique nomme le premier champ littéraire[10]. Ce public-là, Descartes le décrit dans une lettre à Desargues comme celui «des curieux qui ne sont pas doctes», et qui «n'étudient qu'en baillant»[11]. La remarque est ironique, mais Descartes privilégie pourtant ces curieux non-doctes aux doctes curieux, c'est-à-dire à ses pairs dans la République des lettres. Des premiers il fait ses alliés naturels contre

---

ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes», AT VI, 42.

[9] Marc Fumaroli, «*Ego scriptor* : rhétorique et philosophie dans le *Discours de la Méthode*», *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, textes réunis par H. Méchoulan, Paris, 1988, p. 32 sq.

[10] Cf. A. Viala, *La naissance de l'écrivain*, Paris, 1985.

[11] Lettre à Desargues du 19 juin 1639.

l'orthodoxie scolastique (mais aussi, finalement contre les doctes modernes, Gassendi, Mersenne etc., qui lui semblent à tort ou à raison — bien-sûr à tort — appartenir au même monde révolu). Disons en tout cas que Descartes écrit au moins autant pour ce public, friand de fables, lecteur de roman, amateur de théâtre, que pour les doctes eux-mêmes, d'où le choix délibéré, pour certaines de ses plus grandes œuvres, de la langue vernaculaire et de formes littéraires modernes et aisément accessibles. C'est sans nul doute le cas pour la fable du *Monde*, même s'il était terriblement réducteur de considérer ce dispositif fictionnel comme un simple medium rhétorique.

Mais pour cerner le sens de cette fable, permettez-moi de revenir un instant sur le texte de Salluste. Bien-sûr la doctrine cosmothéologique de Salluste est on ne peut plus éloignée du dualisme cartésien; mais ce que tous ceux qui ont lu l'ouvrage à l'époque de sa parution romaine et hollandaise ont pu retenir, quelle que soit leur sensibilité philosophique, et contre d'ailleurs le sens originel du texte grec, c'est la métaphore de la fable telle qu'elle est immédiatement comprise au XVII-e siècle. La fable n'est en effet plus considérée comme une parole révélante et sacrée, un *muthos*, au sens le plus fort du terme (les mythes, dit le même chapitre de Salluste, sont divins parce qu'ils «imitent les dieux quant au proférable et à l'improférable, au visible et à l'invisible, à l'évident et au caché»), ni une expression symbolique et allégorique des mystères de la nature et des secrets de la morale et de la philosophie, voire de la religion elle-même, ainsi que c'était le cas pour la culture de la Renaissance (de Boccacio jusqu'à Natale Conti, avec de longs

prolongements dans la culture emblématique du XVII-e siècle[12]), mais la fable est désormais conçue comme un récit mensonger, un discours trompeur, et c'est ce qui donne toute sa force à la métaphore de la fable du monde : le monde visible est présenté comme un récit mensonger, une parole dissimulatrice, qui travestit, couvre et révèle à la fois la vérité[13]. C'est ainsi que la comprend par exemple Daniel Huet, l'évêque sceptique d'Avranche, violemment et parfois méchamment anticartésien. Je le cite parce que, pour faire la théorie de la fable dans sa célèbre *Lettre-*

---

[12] Cf. par exemple le père jésuite Ménestrier : «Pour enseigner que ceux qui lisent les fables ne doivent pas s'arrêter à ces fictions, qui ne sont que comme l'écorce de plusieurs vérités philosophiques, on a peint Apollon, le Dieu de la poésie, qui écorche Marsyas pour apprendre que c'est ainsi qu'il faut ôter la peau aux fables pour trouver le sens qu'elles couvrent», *L'Art des emblèmes*, p. 120. Il est très significatif que Naudé ait d'abord joint le texte de Salluste à celui de Conti (*Mythologiae sive explicationis fablarum libri decem*, Padoue, 1636), en compagnie du *De sapientia veterum de Bacon*, qui présente, à partir de Conti, une interprétation politique, morale et scientifique des mythes bien éloignée de la tradition mythographique (Cf. notre préface à Francis Bacon, *La Sagesse des Anciens*, Paris, 1997).

[13] Déjà Montaigne faisait dans son *Apologie de Raimond Sebond* une lecture fautive d'un passage de Platon qui semble préfigurer la formule du tableau : «Ay je pas veu en Platon ce divin mot, que nature n'est rien qu'une poësie oenigmatique ? comme peut estre qui diroit une peinture voilée et tenebreuse, entreluisant d'une infinie varieté de faux jours à exercer nos conjectures», ed. Villey, p. 536 (*Second Alcibiade*, X, p. 147, dans la trad de Ficin; Platon dit en fait que toute poésie est de sa nature énigmatique, et le passage chez Ficin est équivoque).

Traité sur l'origine des romans (1669), il se réfère longuement au passage de Salluste que j'ai cité. Il écrit : «la plupart des philosophes ont employé le ministère des fables pour l'établissement de leurs dogmes et ont excessivement vanté l'utilité de ces impostures qui nous trompent à notre profit». Les fables philosophiques sont des impostures, mais utiles pour leur efficacité didactique et rhétorique. Pour illustrer cette thèse, visant à défendre le genre romanesque, il cite Salluste, «philosophe cynique» : «le monde même est une fable puisque les corps y paraissent et les esprits y sont cachés»; la divinité produit le monde physique, les choses sensibles comme une fable pour cacher et révéler les vérités de la morale et de la religion. Dans l'utilisation que Huet fait du texte, me paraissent importants tout à la fois l'universalisation de la fable, le statut ambivalent de cette fable universelle, comme discours trompeur mais vérace (la fable dit le vrai par le biais du faux, ainsi du monde même qui cache sa propre nature et révèle à la fois, pour qui sait le déchiffer, son créateur), et aussi, inséparable de cette idée d'imposture à la fois agréable et édifiante (utile), le succès mondain de la fable, de la narration fabuleuse, identifiée en premier lieu chez Huet au genre romanesque. Evidemment, il faut aussi penser à l'immense succès, à la même époque, des apologues de La Fontaine (1668). La fable est donc, dans la culture de Descartes, foncièrement démystifiée, désacralisée : elle est une narration qui induit en erreur ceux qui se laissent prendre à son piège (croient à sa vérité littérale) et qui, par ce piège même, réserve un sens en partie au moins accessible : elle devient ainsi un genre disponible pour toute entreprise de dissimulation, mais d'abord une forme neutre à travers laquelle chacun

peut aiguiser sa propre habileté intellectuelle, soit dans l'invention, soit dans l'interprétation. Je pense bien-sûr à ce que Descartes dit dans la Première partie du *Discours de la Méthode* des dangers que présentent les fables pour l'éducation des enfants («les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne le sont point»), mais aussi de leur utilité didactique : «la gentillesse des fables réveille l'esprit»[14]; passage que Baillet commente comme suit : «il avait trouvé aussi beaucoup de plaisir à la connaissance des fables de l'Antiquité, non pas tant à cause des mystères de Physique ou de Morale qu'elles peuvent renfermer, que parce qu'elles contribuaient à lui réveiller l'esprit par leur gentillesse»[15]. La fable n'est plus l'enveloppe d'un mystère, mais une sollicitation de l'esprit. Tel est le cas, précisément, de la fable du monde.

Je voudrais aussi noter au passage que la métaphore de la fable du monde, par toutes les résonances sémantiques de la *fabula* latine, rencontre et croise deux autres motifs centraux de la *Weltanschauung* du XVII-e siècle, qui apparaissent dans les œuvres de Descartes, comme dans celles de tous ses contemporains : le théâtre et le livre; deux métaphores en fait complémentaires à travers lesquelles la relation au monde est considérée comme un rapport médiatisé par l'illusion et le faux-semblant, une situation de duperie, dont il n'est possible de sortir que par un travail de lecture, de déchiffrage, de décryptage. La fable appartient d'ailleurs directement au vocabulaire dramatique et à la métaphorisation de celui-ci (les hommes

[14] AT VI, 7 et 5. La source probable en est Strabon : «l'homme aime à apprendre; et l'avidité des fables lui en ouvre le chemin...», liv. I.

[15] A. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, t. I, p. 19.

représentent une fable sur le grand théâtre du monde[16]). Mais la fable est littéralement fausse, et pour en dégager le sens véritable, il faut la lire, l'interpréter selon la bonne clé. Pour cette société, où la culture est simultanément livresque et spectaculaire, théâtre et livre se complètent, dans le sens où le spectacle qui se donne à voir dans sa littéralité est toujours trompeur, et ne devient compréhensible, lisible, que dans l'intelligence des signes qui le constituent : en ce sens la lecture du livre du monde sert à déchiffrer le théâtre du monde. La conviction générale est que l'on n'accède au sens que par le déchiffrage de caractères, de signes qui entretiennent un rapport de dissimilitude réglée avec ce qu'ils signifient, c'est de cette façon que Descartes décrit dans la *Dioptrique* le dispositif de la vision, à travers l'exemple des tailles-douces, qui, pour être des images ressemblantes au spectacle du monde, doivent être composées de figures dissemblables. Et c'était déjà de cette façon que Descartes analysait les trompeuses distorsions de la représentation sensible dans les *Regulae* et dans le premier chapitre du

---

[16] Citons, entre mille exemples, Girolamo Aleandro, auteur romain, ami de Leone Allacci, qui utilise autour de 1630 l'expression en ce sens : «... considerando che nella favola di questo mondo più lode rapporta chi fa bene la parte di servo che chi rappresenta sconciatamente quella di re», *Del modo che tener devono i saggi e letterati cortigiani per non essere dalla corte (quasi da novella Circe) in sembianze di brutti animali trasformati*, in ALEANDRO Girolamo; ROCCO, Girolamo; GIOVANETTI, Marcello, *Esercizi Fisiognomici*, éd. Lucia Rodler, Palermo, Sellerio, 1996, p. 67. (tiré de *Saggi Accademici dati in Roma nell'Accademia del Sereniss. Prencipe Cardinal di Savoia da diversi nobilissimi ingegni, raccolti e publicati da Monsign. Agostino Mascardi...*, Venise, 1630).

Monde. Il faut insister sur le redoublement du processus impliqué par l'exemple des tailles-douces, dont la structure sémiotique et géométrique permet d'expliquer les représentations visuelles qu'elles imitent, c'est-à-dire sur le redoublement du processus de signification supposé par la nature de la fable, qui condamne à l'erreur, à la tromperie, ceux qui en restent au premier niveau, au premier degré de la signification. Ou, si l'on conserve le motif du livre monde, le modèle sémiotique doit être appliqué au contenu même du livre : ce qu'il raconte, l'histoire, la fable, est encore à déchiffrer; l'opération de déchiffrage est donc au moins double, et le premier sens est trompeur, qui occulte le second; il donne le change, induit en erreur ceux qui en restent au premier niveau de lecture. Le modèle prégnant est alors celui du chiffre (ce modèle cryptographique, emprunté à la pratique des secrétaires, est central dans l'épistémologie cartésienne, des *Regulae* jusqu'aux *Principes*) : un texte est donné, lisible dans sa littéralité, mais ce sens premier est faux, trompeur, mensonger; celui qui s'en tient aux belles ou d'ailleurs terribles apparences du théâtre du monde, est abusé; seule la prise de conscience du caractère fallacieux de la fable permet le désabusement (*desengaño* notion centrale du baroque européen), et ce *desengaño* est à son tour la condition d'un déchiffrement correct de la fable, pour autant qu'un tel déchiffrage soit possible. Je pourrais ici donner une multitude de citations, mais je me contenterai d'affirmer, sans avoir le temps de le montrer, que cette conception du rapport au monde, inséparable des métaphores qui l'expriment, est présente aussi bien dans les sciences que dans la morale et la spiritualité (et c'est la raison pour laquelle elle est à l'œuvre aussi bien dans la

littérature profane que dans la littérature sacrée de quelque obédience religieuse soit-elle), et elle est partagée par les divers promoteurs de la science moderne, quels que soient leurs clivages doctrinaux, mais plus généralement par tous les protagonistes de la scène philosophique, jusqu'aux tenants de la scolastique tardive. C'est dans le partage de cette conception commune qu'il est peut-être possible de penser la contemporanéité de Galilée[17] et de Campanella, de Descartes et de Gassendi, Hobbes, Mersenne etc. C'est aussi cette appréhension commune qui me semble autoriser l'hypothèse suivant laquelle le rationaliste Descartes et le sceptique Huet ont pu retrouver leurs propres convictions intellectuelles dans la formule de Salluste, en dépit de leurs clivages irréductibles. Et je dirai la même chose pour les trois romains d'adoption qui ont tiré ce texte de l'oubli, et dont l'un publiera toujours à Rome, à douze exemplaires, cet extraordinaire traité de décryptage des fables du secret politique que sont les *Considérations sur les coups d'Etat*.

Après ces prolégomènes interminables, je n'ai guère le temps de montrer comment ce modèle, que l'on peut nommer le modèle de la fable, opère chez Descartes, dans sa théorie de la perception d'abord, dès les *Regulae*, dans l'élaboration de sa physique bien sûr, mais aussi dans l'autobiographie intellectuelle du *Discours*, puis dans la fiction du doute métaphysique, et enfin dans la morale des *Lettres* à Elisabeth et des *Passions de l'âme*.

---

[17] Cf. le très bel article de Lorella Congiunti sur la métaphore du livre chez Galilée : «Il mondo di Galileo : l'oggetto del suo sapere fisico-matematico». Parte prima : «Il gran Libro della Natura», *Verifiche*, XXIIe année, n° 3-4, juillet-décembre.

Le modèle de la fable apparaît dès les *Regulae*, en Règle XII, dans un passage central où Descartes fixe les conditions de la connaissance des natures composées qui se présentent dans l'expérience : «Il faut remarquer ici que l'entendement ne peut jamais se laisser tromper par aucune expérience, pourvu seulement qu'il ait une intutition précise de l'objet qui lui est présent, soit en lui-même, si c'est ainsi qu'il le possède, soit sous sa forme imaginative; et pourvu qu'en outre il n'aille pas juger que l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets des sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses, ni que les choses externes enfin soient toujours telles qu'elles apparaissent; car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur: ainsi lorsqu'on nous raconte une fable, et que nous croyons que c'est une histoire vraie...»[18]. Dans la Règle II, Descartes avait écrit que «les expériences que nous avons des choses sont souvent trompeuses»[19], mais il apparaît ici que l'expérience n'est trompeuse que si l'entendement se laisse tromper, cède à la «disposition de la fantaisie» par un jugement erroné[20], en prenant la fable que la nature nous raconte — qu'elle raconte en nous à travers nos sens et notre imagination —, pour l'histoire vraie du monde. Il apparaît d'ailleurs qu'au titre de l'expérience potentiellement trompeuse, Descartes place sur le même plan ici, comme dans d'autres textes, tout ce que nous avons reçu d'autrui, tout ce que nous percevons par les sens, et tout ce que l'imagination présente à l'entendement. Dans tous les cas la méfiance, la défiance est de rigueur, mais il apparaît bien que le modèle de la tromperie des

[18] AT, X, 423, trad. J. Brunschwig, FA, I, 149-150.
[19] AT X, 365.
[20] AT X, 425.

facultés par lesquelles nous sommes en relation avec le monde matériel est la tromperie dont autrui nous rend victime par les discours, par les fables, qu'il s'efforce de nous donner pour des histoires vraies. C'est encore plus flagrant dans la *Première méditation*, où Descartes écrit que nous devons mettre en doute tout ce que nous présentent nos sens parce qu'«il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés»[21]. L'expérience sensible est ainsi comprise sur le modèle du rapport à autrui, structuré par le langage; mais ce rapport à l'autre, au discours de l'autre, est fondé sur le soupçon plutôt que sur la confiance, et cela parce que la prééminence du mensonge sur la véracité apparaît comme une donnée irrécusable de l'expérience sociale et politique, c'est-à-dire de l'expérience du monde. Ce principe de défiance commandée par la prudence mondaine est ainsi appliqué à la fable de l'expérience sensible, dans l'épistémologie des *Regulae* et du *Monde*, comme dans la métaphysique des *Méditations*, dont on peut dire qu'elle étend l'hypothèse ou modèle de la fable jusqu'à sa plus extrême limite, en supposant que les procédures de déchiffrement de la fable des sens mis au jour par la méthode sont elles-mêmes fabuleuses, produites par un dieu trompeur, ou quelque omnipotent malin génie. Mais alors, il faut bien constater que l'ensemble de l'itinéraire de la Première Méditation est lui-même une fable, une pièce de théâtre, comme Gassendi en fait reproche à l'auteur dans ses *Instances* (*inducit in theatrum Morphea, Deum, Malignum Genium*).

Descartes fait ainsi jouer la fable contre la fable, la fable métaphysique du doute hyperbolique contre la fable

[21] AT IX, 14. Cf. également *Recherche de la Vérité*.

des sens et contre la fable de la science. La métaphysique montre ainsi rétrospectivement, en allant jusqu'à mettre en doute la vérité de la science, que le statut de fable est conféré d'emblée à la science mécaniste elle-même. Car c'est déjà ainsi que Descartes présente sa science, dans le *Monde*, la Cinquième partie du *Discours*, et jusque dans les *Principes*, comme une fable, une nouvelle cosmogonie, littéralement fausse (Descartes répète assez souvent qu'il ne prétend pas raconter, dans le *Monde* et dans les *Principes*, la vraie histoire du monde), mais qui est cependant le meilleur mode d'exposition et d'abord d'élaboration de la vraie science, parce qu'il permet de partir des conditions mêmes d'intelligibilité du monde physique : les idées de matière étendue, de figure et de mouvement, les lois du mouvement, dont le principe d'inertie, etc., pour expliquer progressivement l'ensemble des phénomènes naturels, et rendre enfin compte de la manière la plus simple, la plus rationnelle et la plus complète, de tout ce qui se peut voir dans l'«ancien monde», comme il l'appelle. Cependant cette science du monde, même fondée en vérité sur la métaphysique, comme c'est le cas dans les *Principes*, reste étrangement une fable, et le monde même dont elle est la science, comme on l'a souvent noté, est déréalisé, privé de statut ontologique et semble flotter comme un mirage palpable entre le sujet pensant et son Dieu véracе. C'est sans doute que la doctrine de la libre création des vérités éternelles, discrètement présente dans le traité du *Monde*, a d'emblée frappé d'une irrémédiable contingence métaphysique la science et l'objet dont elle est la science : le livre du portrait ne saurait donc mieux dire : *mundus est fabula*.

Pour terminer, je voudrais revenir brièvement à Rome pour laisser le mot de la fin à un grand contemporain de Descartes, qui comptait d'ailleurs parmi ses doctes connaissances les curateurs de l'ouvrage de Salluste, un homme que l'on n'a jamais songé à mettre en rapport avec le philosophe du *cogito*, à tort d'ailleurs; il s'agit de l'architecte, sculpteur et metteur en scène Gian Lorenzo Bernini, qui était aussi auteur de comédies. Aux alentours de 1645, il dicte une comédie (connue sous le nom de *Fontana di Trevi*) où il se met lui-même en scène, sous le masque d'un metteur en scène à la fois génial et ridicule, auquel il donne un nom et un caractère de la *commedia dell'arte* : Graziano. Ce texte inachevé contient une tirade extraordinaire où Graziano-Bernin prend à parti son double Bernin-Graziano, lui-même et dit que si le monde n'est qu'une comédie, alors il est «la fable du monde» : c'est-à-dire la risée publique, en l'occurrence un vieillard ridicule qui courtise sa servante[22]. Mais la fable est aussi l'intrigue de la comédie, écrite et maîtrisée de bout en bout par ce personnage dramaturge, metteur en scène, acteur, décorateur, à la plus grande admiration des spectateurs et la jalousie de tous ceux qui intriguent pour s'approprier de ses secrets d'artiste.

Je ne veux pas forcer la comparaison entre le metteur en scène de la Rome baroque et le philosophe du *cogito* (ce serait au fond très facile et très vain), mais ce jeu sur la formule chez le Bernin m'a suggéré une hypothèse pour l'interprétation du *motto* du tableau, qui sans nul doute est lui-même à plusieurs sens : on peut supposer que le

---

[22] *«Chi el? Liè la favola de sta comedia, liè ! —Sigur , sel Mond non lè altr ch'una comedia, Gratian lè la favola del Mond», Fontana di Trevi.*

Mundus est fabula ait pu s'entendre, ironiquement, comme renvoyant au livre impublié de Descartes, comme un livre fabuleux, mythique, longtemps promis, longtemps attendu, dont certains doutaient même de l'existence : en ceci aussi une fable, dont on a pu se moquer, et qui mérita peut-être à son auteur, d'être lui aussi, la *fable du monde*.

ROGER TEXIER

L'historie du malin génie dans la *Méditation I*

C'est trop peu de dire que l'histoire du malin génie commence par une supposition. *Supponam,* „je supposerai"[1], écrit, il est vrai, Descartes. Mais c'est pour ajouter aussitôt: *igitur,* donc. *Supponam igitur,* „je supposerai donc", *igitur* et donc étant, en deux langues différentes, une même et unique conjonction de coordination, le plus souvent destinée à marquer la conclusion nécessaire d'un raisonnement[2]. C'est à partir

[1] *Méditation I,* dans *Oeuvres de Descartes,* publiées par Ch. ADAM et P. TANNERY, t. VII, Paris, Vrin, 1964, p. 22, l. 23 et t. IX-1, Paris, Vrin, 1964, p. 17. Par la suite, nous écrirons seulement IX-1 et VII, avec l'indication de la page et, pour VII, celle de la ligne. Cf. *Méd. II,* IX-1, 21: „maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant..."; *ibid.,* VII, 26, 24-25: *„ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum."* Descartes aimait beaucoup supposer. Cf. *Méd. I,* IX-1, 15: „maintenant que je suppose qu'il y quelqu'un qui este extrêmement puissant..." ; *ibid.,* VII, 26, 24/25: *„ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum"*. Descartes aimait beaucoup supposer. Cf. *Méd. I,* IX/1, 15: „Supposons donc maintenant que nous sommes endormis"; *Méd. II,* IX/1, 19: *„Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses"*; *ibid.,* IX-1, 21: „Ces mêmes choses que je suppose n'être point."

[2] Cf. CICERON, *Tusculanes,* 1, 85: *„Sit igitur aliquis, qui nihil mali habeat"*, supposons donc quelqu'un qui n'ait point de

d'une réflexion sur *igitur* que sont proposées les trois séries d'observations qui suivent, toutes relatives à ce que l'on peut appeler l'histoire du malin génie dans la *Méditation I.* La première série touche le point de départ de cette histoire; la deuxième montre à quelles insuffisances elle remédie; la troisième précise de quelles négations elle est faite.

I

La supposition d'un malin génie qu'introduit *igitur* est consécutive à l'expression par Descartes d'une double volonté: celle de se souvenir des raisons de douter et celle de se tromper soi-même. C'est *donc* d'un douteux probable et d'une tromperie volontaire que partira, pour ainsi dire, ladite supposition.

A peine Descartes a-t-il observé, en effet, qu'il „ne suffit pas d'avoir fait ces remarques" — les remarques qui justifient un doute hyperbolique — qu'il ajoute: „il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir", *curandum est ut recorder*[3]. Mes raisons de douter, autrement dit, ne sauraient demeurer constamment présentes à mon esprit, si attentif celui-ci soit-il. L'attention fatigue[4]. Je ne peux avoir l'esprit toujours attaché à une même chose[5]. Mes „anciennes et ordinaires opinions", *consuetae opiniones*,

---

maux. Cité par F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin français*, Paris, 1934, s. v. *igitur.*

[3] *Méd. I*, IX-1, 17; VII, 22, 3-4.

[4] Cf. *Principes*, IX-2, I-ère partie, 73.

[5] Cf. *Méd. IV*, IX-1, 49; *Méd. V*, IX-1, 55; à Mesland, 2 mai 1644, IV, 116, 6-8: „La nature de notre âme este de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose."

surtout, „me reviennent encore souvent en la pensée[6]. Le „long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donne droit d'occuper mon esprit contre mon gré et de se rendre presque maîtresses de ma créance"[7]. „Elles s'emparent de ma crédulité", *occupant credulitatem meam*, dit exactement le texte latin.

On ne saurait oublier que ces „anciennes et ordinaires opinions" viennent de loin, de mes premières années. C'est dans mon enfance, *ineunte aetate*, en effet, que j'ai „reçu quantité de fausses opinions pour véritables"[8]. Le titre de l'art. 71 de la première partie des *Principes*: „Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance" sera, plus tard, formel à cet égard, et les articles suivants font longuement état d'erreurs que nous ne devons, au fond, qu'à notre éducation. Bref, mes „anciennes et ordinaires opnions" ont ce premier caractère d'être invétérées, c'est-à-dire, selon le dictionnaire, de s'être fortifiées et enracinées avec le temps. Après avoir établi que „la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance", les *Principes* ajoutent même que ces préjugés-là, „nous ne pouvons les oublier"[9].

Invétérées autant qu'on vient de le voir, mes anciennes opinions possèdent une autre caractéristique, qui est d'être aussi probables que douteuses. Sûrement douteuses, oui!

---

[6] *Méd. I*, IX-1, 17; VII, 22, 4. Cf. *Méd. VI*, IX-1, 60: les idées „que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvais imprimés en ma mémoire"; VII, 75, 17-18: *memoriae meae impressas*.

[7] *Méd. I*, IX-1, 17.

[8] *Ibid.*, IX-1, 13; VII, 17, 3.

[9] Cf. *Principes*, IX-2, 1-ère partie, 72.

mais non évidemment fausses. Ainsi en va-t-il de la plupart des exemples que présentent, entre autres, les *Principes* dans leur première partie et dont voici seulement quelques-uns. „Nous avons cru, dès le comencement de notre vie, que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée“[10]. Nous avons senti de la douleur en telle ou telle partie de notre corps[11] et mis de la couleur, de la chaleur et du son dans les choses[12]. Nous avons pensé que la terre était immobile, que sa surface était plate et que les étoiles n'étaient pas plus grandes que la flamme d'une chandelle[13]. Mais où est l'évidence de la fausseté en toutes ces choses? N'ont-elles pas plutôt l'air probable et le langage courant ne pourrait-il pas s'en accommoder? Des choses douteuses que ces choses-là? Certes! mais non moins probables que douteuses. „Je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer et de prende confiance en elles, écrit Descartes en pensant à ses anciennes opinions, tant que je les considérerai telles

---

[10] *Ibid.*, 66.

[11] Cf. *ibid.*, 67. Cf. *Méd. VI*, IX-1, 59: „J'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et incommodités, et je remarquais ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou de volupté, et les incommodités par un sentiment de douleur.“

[12] Cf. *Principes,* IX-2, 1-ère partie, 68, 71. Cf. *Méd. VI,* IX-1, 59: „Au dehors, outre l'extension, les figures, les mouvements du corps, je remarquais en eux de la dureté, de la chaleur et toutes les autres qualités qui tombent sous l'attouchement. De plus j'y remarquais de la lumière, des couleurs, des odeurs, des saveurs et des sons, dont la variété me donnait moyen de distinguer le ciel, la terre, la mer, et généralement tous les autres corps les uns d'avec les autres.“

[13] Cf. *Principes,* IX-2, 1-ère partie, 71.

qu'elles sont, en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier"[14].

La mémoire qui les a retenues jusque-là este une mémoire encombrée et gênante. „Une mémoire remplie de mensonges", *memoria mendax*, lit-on dans la *Méditation II*[15]? Comment Descartes aurait-il pu ne pas commencer par faire la guerre à cette mémoire-là? Comment, en attendant d'introduire le malin génie, aurait-il pu ne pas mobiliser pour cela une autre mémoire, une mémoire militante, qui libérât la première de ses indésirables occupants? „Je me souviendrai de mes raisons de douter", déclare-t-il en substance, parce que d'„anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée". Mémoire gênante, d'une part; mémoire militante, d'autre part. Descartes este bien décidé à remplacer une mémoire par une autre; une mémoire encombrée d'opinions invétérées et douteuses par la mémoire de raisons qui militent tant bien que mal en faveur de leur révocation en doute[16].

---

[14] *Méd. I*, IX-1, 17.

[15] *Ibid.*, IX-1, 19; VII, 24, 15. Cf. *ibid.*, IX-1, 20: „de mes anciennes opinions, je retrancherai."

[16] Et sans doute n'en va-t-il pas autrement pour les raisons de douter que pour les intuitions particulières qui se succèdent dans un raisonnement. Car le sentiment de chaque évidence particulière ne dure pas. Il est relayé dans la déduction par le souvenir de ce qui est apparu une bonne fois à l'abri du doute. Decartes l'avait déclaré on ne peut plus clairement dans la troisième de ses *Règles pour la direction de l'esprit*. Ce qu'il entendait déjà par évidence ou intuition, c'était „non la confiance flottante que donnent les sens, ou le jugement

Descartes prendra donc volontairement un „parti contraire", *voluntate plane in contrarium versa*, et emploiera „tous [ses] soins à [se] tromper [soi-même]"[17]. Telle est l'expression de sa seconde volonté, entre le Dieu trompeur et le malin génie. De quoi est-il question pour lui, dès lors? De feindre „que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires", *omnino falsas imaginariasque*[18]. Il mobilisait sa mémoire pour forcer le passage du probable au douteux. Le voici qui mobilise sa volonté pour forcer le passage du douteux au faux. Les préjugés menacent-ils d'investir sa pensée sous le manteau du probable? Le probable risque-t-il de lui revenir comme probable et les fausses évidences comme évidences? Il n'y a plus désormais, déclare-t-il, ni préjugés, ni probable, ni fausses évidences qui tiennent. Je décide que probable, évidences

---

trompeur d'une imagination aux construction mauvaises, mais le concept que l'intelligence pure et attentive forme avec tant de facilité et de distinction qu'il ne reste absolument aucun doute sur ce que nous comprenons" (Trad. et notes par J. Sirven, 3-ème éd., Paris, Vrin, 1959, p. 14). La déduction ne requiert pas, contrairement à l'intuition, une évidence actuelle. C'est à la mémoire qu'elle emprunte en quelque sorte sa certitude. Descartes fait souvent appel à la nécessité de se souvenir. Cf. *Méd. II*, IX-1, 26: „Parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance"; *Méd. VI*, IX-1, 59: „Je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reşues par les sens et sur quels fondements ma créance était appuyée".

[17] *Méd. I*, IX-1, 17; VII, 22, 13.

[18] *Ibid.*, IX-1, 17, VII, 22, 14-15.

et préjugés me trompent. N'est-ce pas la meilleure manière de faire en sorte que mes préjugés „ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre" et que „mon jugement ne soit désormais maîtrisé par de mauvais usages"?[19].

La supposition du malin génie n'en restera pas là. On vient de voir que la volonté de Descartes de se tromper soi-même le conduit à feindre des pensées „fausses et imaginaires" et que la mémoire qu'il cultive de ses raisons de douter le laisse en présence d'opinions „douteuses", mais „fort probables". Le malin génie ne se satisfera, quant à lui, ni d'un douteux probable, ni de faux. Car ni le douteux ni le faux relativement aux existences ne sont encore des négations d'existences. Et nous verrons que c'est à la négation de l'existence des corps en général et du corps humain en particulier que s'attachera le supposé malin génie.

II

C'est pour faire ressortir l'originalité et la portée de cette négation — la négation de l'existence des corps et du corps — qu'il convient maintenant de reconnaître la triple insuffisance dont souffre le doute de la *Méditation I*, jusqu'à l'apparition du malin génie.

Si paradoxal que cela paraisse, ce sont les premières raisons que se donne Descartes de douter qui se révèlent

---

[19] *Ibid.*, IX-1, 17. Ce n'est pas la première fois que Descartes se met en devoir de se défaire de ses anciennes opinions. Cf. *Discours de la méthode*, 3-ème partie, VI, 28: „Pour le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire."

d'abord insuffisantes, comme şi ces raisons de douter n'engendraient qu'un doute qui doute de lui-même. Car lesdites raisons n'affectent que la sphère du sensible et les sciences dont l'objet est complexe, parce que cet objet fait partie du sensible: les sciences de la nature ou sciences d'observation. Et encore le sensible est-il loin d'être universellement et constamment douteux. Les sens nous trompent: c'est un fait d'expérience. Descartes ne dit pourtant pas que toutes ses sensations le trompent toujours. Il le dira du malin génie[20], non de ses sens. Il a éprouvé que ses sens étaient trompeurs „quelquefois", *interdum*[21]. C'est même seulement „touchant les choses peu sensibles et fort éloignées" et il en est „peut-être beaucoup d'autres desquelles on ne peut raisonnablement douter". En voici un exemple: „que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains"[22]. J'en dirais autant pour mes mains et pour mon corps. Comment „nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi", sauf si, soudain, je suis devenu fou?

J'ai fait aussi l'expérience du rêve. Je me suis représenté en dormant „les mêmes choses ou, quelquefois, de moins vraisemblables" que celles dont font état les déments. J'étais ici, de nuit; j'étais habillé; j'étais auprès du feu, „quoique je fusse tout nu dedans mon lit"[23]. J'ai

---

[20] Cf. *Méd. II*, IX-1, 19; VII, 25, 7: „Il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours, *me semper fallit.*"

[21] Méd. I, IX-1, 14; VII, 18, 16-17. *Interdum* est répété trois lignes plus loin, dans la phrase: *quamvis interdum sensus,* etc, „encore que les sens nous trompent quelquefois."

[22] *Ibid.*, IX-1, 14.

[23] *Ibid.*

„souvent été trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions". Je cherche en vain des „indices concluants" et des „marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil". Supposons donc que nous dormions et „pensons que peut-être nos mains et tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons"[24]. Mais quelle image pourrions-nous en avoir, si cette image ne correspondait pas à de vraies mains et de à de vrais corps? Les sirènes que représentent les peintres sont-elles elles-mêmes autre chose que des arrangements de queues de vrais poissons et de têtes et torses de vraies femmes?

En admettant que les différentes parties du corps puissent être seulement imaginaires, non réelles par conséquent, les natures simples qui entrent dans leur composition n'en sont pas moins, elles, réelles à leur façon. Tel est le cas des notions de corps, de figure, de grandeur, de nombre, de lieu et de temps. Des sciences comme la physique, l'astronomie et la médecine, qui ont pour objet des choses tirées du sensible et donc composées, peuvent à bon droit être considérées comme fausses et incertaines. Mais des sciences comme l'arithmétique et la géométrie, qui ne traitent que de „choses fort simples et fort générales", contiennent „quelque chose de certain et d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude"[25].

---

[24] *Ibid.,* IX-1, 15.
[25] Ibid., IX-1, 15-16.

Le malin génie se taira sur l'éternelle vérité des relations mathématiques. Mais il ne tolérera pas que je puisse continuer à croire que les choses extérieures existent, qu'il y a en elles de la couleur, des odeurs et du son, et que „ces mains et ce corps-ci" sont à moi.

La deuxième des trois insuffisances auxquelles répond la supposition d'un malin génie est celle que comporte la fiction[26] d'un Dieu trompeur. Car le doute qu'entraînent les raisons de douter que l'on vient de voir n'est pas seulement un doute qui s'arrête avant la négation des corps en général et du corps humain en particulier. C'est un doute qui doute de lui-même, en somme, et c'est pourquoi Descartes passe aussitôt à la fiction d'un Dieu qui trompe. On penserait volontiers de cette fiction que le philosophe eût pu s'en contenter, mais nous allons voir qu'il n'en est rien.

Descartes sait que Dieu peut tout, *potest omnia*[27] et que Dieu l'a „créé et produit" tel qu'il est. Libre donc à Dieu

---

[26] Dire „fiction" et non „hypothèse". Descartes ne résiste pas à ceux qui préféreraient nier Dieu plutôt que de croire que Dieu est trompeur. Il leur accorde même que tout ce qu'il dit de Dieu n'est peut-être que *fictitium,* feint, imaginé, inventé. Cf. *Méd. VI,* IX-1, 61, „feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être"; VII, 77, 15-16: *„cum authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem"*. Dans sa lettre à Buitendijck probablement de 1643, IV, 64, Descartes utilise alternativement les mots *hypothesis, fictio* et *fingere,* pour désinger la supposition d'un Dieu trompeur.

[27] *Méd. I,* IX-1, 16; VII, 21-2. Cf. *Méd. III,* IX-I, 28: „Toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je

de l'abuser, feint-il de croire dès lors, en ayant fait qu'il n'y ait ni ciel ni terre; ni corps, ni étendue, ni figure, ni grandeur, ni lieu, tandis que lui, Descartes a „les sentiments de toutes ces choses et que tout cela ne lui semble point exister autrement qu'il le voit"[28]. Libre encore à Dieu, continue de feindre Descartes, d'avoir voulu que je me trompe chaque fois que je dis: „2 + 3 = 5" et „le nombre des côtés d'un carré est de quatre".

Descartes sait aussi que l'on dit Dieu souverainement bon, *summe bonus*[29], et que, s'il n'est pas croyable, en raison de sa bonté, que Dieu le trompe toujours, peut-être n'est-il pas contraire à la bonté de Dieu qu'il le trompe quelquefois, *interdum* encore[30]. Or, Descartes ne peut avoir d'autre attitude envers un Dieu qui peut le tromper quelquefois que celle qu'il a eue à l'égard de ses sens: „J'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés[31]. Or donc, comme il est prudent de se défier des sens et des informations sensorielles, il ne l'est pas moins de se défier d'un Dieu qui peut tout et à qui je dois mes facultés de connaître. Bref, le Dieu tout-puissant et bon qui m'a fait comme je suis ne m'a peut-être pas fait tel que je me trompe

---

m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande."

[28] *Méd. I*, IX-I, 14.

[29] *Ibid.*, IX-I, 16; VII, 21, 12.

[30] *Ibid.*, IX-I, 16; VII, 21, 15. Cf. *Méd. VI*, IX-1, 66: „J'ai déjà ci-devant examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte"; VII, 83; 24-25: *non obstante Dei bonitate.*

[31] *Méd. I*, IX-I, 14.

toujours, mais il n'est pas douteux qu'il ne puisse permettre que je me trompe quelquefois. Et cette assurance suffit à jeter le soupçon sur toutes mes assurances.

Avant d'adopter la double décision que l'on a vue et d'introduire la supposition du malin génie, Descartes reconnaît, du reste, que l'objectif qu'il s'est fixé en commençant a été effectivement atteint. Ce qu'il voulait, au début de la *Méditation I*, c'était de „se défaire de toutes les opinions" qu'il avait „reçues jusques alors en [sa] créance"[32]. Or, le voici qui passe à un aveu, et cet aveu est un aveu forcé. *Cogor*, „je suis contraint", *fateri*, „d'avouer", de reconnaître. De reconnaître quoi? „Que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter"[33]. Peut-on souhaiter à un objectif réalisation plus parfaite? Le parallélisme des formules saute, en tout cas, aux yeux, notamment celui des formules: „se défaire de toutes" et „il n'y en a pas une". Ne manquons pas d'observer, en outre, que Descartes prévient, ici, toute accusation d'„inconsidération" ou de „légèreté", dans le but évident de conférer le plus de sérieux possible à son bilan. S'il se sent obligé de reconnaître que sa fiction d'un Dieu trompeur a parfaitement réussi, c'est, au contraire, dit-il, „pour des raisons très fortes et mûrement considérées"[34]. Nous savons lesquelles: la toute-puissance d'un Dieu aussi bon que puissant, dont la toute bonté ne limiterait que

[32] *Ibid.*, IX-I, 13.
[33] *Ibid.*, IX-I, 17; VII, 21, 27.
[34] *Ibid.*, IX-I, 17.

partiellement les funestes effets en matière de truquage intellectuel.

On pourrait penser que Descartes eût pu se satisfaire de la fiction d'un Dieu trompeur, mais c'est tout le contraire. Le philosophe n'en a pas plutôt évalué positivement les fruits qu'il se force à se souvenir des raisons de son doute et à se tromper soi-même, avant d'en venir à la supposition d'un malin génie. La fiction d'un Dieu trompeur lui paraissait-elle donc tellement fragile qu'elle eût besoin de renfort? Il est, en tout cas, le premier, à en reconnaître effectivement la fragilité. Il ne disconvient même pas que tout ce qu'il en dit, *totum (...) hoc de Deo demus*, feint, *fictitium*, arrangé, artificiel, une „fable", dit la traduction française de la *Méditation I*[35]. Et que confessera-t-il dans la *Méditation III*? Il confessera n'avoir aucune raison, *nullam occasionem*, de „croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur", *deceptorem*, et que „la raison de douter, *dubitandi ratio*, qui dépend seulement de cette opinion, *ex ea opinione*, est bien légère, *valde tenuis*, et, pour ainsi dire, métaphysique, *metaphysica*[36]. Comprenons: bien subtile. Tout cela pour deux raisons, dont la première est que l'idée du Dieu dont Descartes feint que c'est un Dieu trompeur ne repose que sur une opinion[37] et la seconde, qu'un Dieu trompeur est impossible.

L'idée d'un Dieu qui peut tout et par qui Descartes se sait avoir été „créé et produit" n'a pas ici, chez lui, de fondement plus solide qu'une „certaine opinion", *vetus*

[35] *Ibid.*, IX-I, 28; VII, 21, 25.
[36] *Méd. II*, IX-I, 28; VII, 21, 25.
[37] *Méd. I*, IX-I, 16.

opinio, une opinion ancienne, porte le texte latin[38], une opinion *infixa meae menti*, gravée dans mon esprit. Une opinion ancienne gravée dans un esprit, nous le savons déjà, est une opinion invétérée. Mais, pour invétérée qu'elle soit, celle qui inspire ici Descartes n'est malheureusement pas autre chose qu'une opinion. Une opinion „non fiable", ajouterait-on si l'on ne craignait les redondances.

Le Dieu tout-puissant qui l'a créé, en effet, celui d'une religion non critiquée, la religion de son enfance et de son éducation à La Flèche[39]. Dans le *Discours de la méthode*, la première maxime de la morale provisoire qui était „d'obéir aux lois et aux coutumes de [son] pays", ne comportait-elle pas, en effet, le dessein de retenir „constamment la religion dans laquelle Dieu [lui avait fait] la grâce d'être instruit en son enfance"[40]?

---

[38] *Ibid.*, VII, 21, 1-2.

[39] On ne saurait oublier que les différents *Credo* de la foi catholique mettent la toute-puissance et l'action créatrice de Dieu au premier rang des vérités à croire. Dans le symbole de Nicée-Constantinople, par exemple, la confession de l'unicité de Dieu est immédiatement suivie de celle de sa paternité, de sa tout-puissante, de son action creatrice: „Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre." Affirmer que Dieu est créateur, c'est dire qu'il fait exister ce qui existe, que tout ce qui existe dépend de lui et trouve en lui son fondement dernier. Le Dieu de Descartes est un Dieu qui peut tout, *potest omnia,* qui a tout ce qu'il faut, par conséquent, pour me laisser croire que le monde existe, même s'il n'y a pas de monde, et que 2 et 3 font 5, même s'ils font autre chose que 5.

[40] Cf. *Discours de la Méthode,* 3-ème partie, VI, 23, 1-3. Cf. *ibid.*, VI, 28, 16-17: „les vérités de la foi qui ont été les premières en ma créance".

S'en trouvât-il, du reste, pour nier Dieu ou la toute-puissance de Dieu, que cela ne troublerait nullement Descartes dans sa feinte d'un Dieu trompeur. Les athées n'ont jamais manqué au cours des siècles. L'état et l'être que je possède, ils les attribuent „à quelque destin ou fatalité", ou ils les „réfèrent au hasard" ou à une „continuelle suite et liaison des choses"[41]. Mais, pour trouble que ce soit, cela n'est pas troublant, puisque plus l'auteur de mon être est imparfait, plus il este probable qu'il m'a fait tellement imparfait, que je me trompe toujours [42].

La fiction d'un Dieu trompeur est tellement fragile pour une autre raison encore. C'est tout simplement parce qu'au dire constant de Descartes lui-même, le vrai Dieu ne saurait, en aucun cas, être un Dieu qui trompe. Voetius s'entendra dire, en 1643, que penser Dieu ainsi est inepte. Dans sa première *Méditation*, Descartes a bien parlé d'un certain trompeur, extrêmement puissant, mais ce n'était nullement du vrai Dieu qu'il s'agissait alors, car il ne peut se faire que le vrai Dieu soit trompeur. Cela est sûr: il y aurait autrement contradiction dans le concept[43]. Sur la question de savoir „s'il est permis de supposer quelque chose de faux en ce qui regarde Dieu", la lettre à Buytendijck de la même année (1643) est plus explicite encore. Distinguons d'abord, suggère Descartes, „entre le vrai Dieu clairement connu, *verum Deum clare cognitum*, et les faux dieux, *falsos deos*. Car le vrai Dieu étant

[41] *Méd. I*, IX-1, 16; VII, 21, 21-22.
[42] *Ibid.*, IX-1, 17; VII, 21, 24-26.
[43] *Epître à Voetius*, 60, 16-21. Cf. traduction en *Descartes, Oeuvres philosophiques*, t. III, Paris, Garnier, 1973, éd. de F. Alquié, p. 29.

clairement connu, non seulement il n'est pas permis, mais il est impossible que l'esprit humain puisse lui attribuer quelque chose de faux"[44]. La fiction d'un Dieu trompeur ne saurait être que celle d'un faux dieu, tout au plus du vrai Dieu „confusément connu"[45].

---

[44] *A Buitendijck,* 1643, IV, 63, 31-64, 5. Cf. éd. de F. Alquié, *ibid.*, p. 58.

[45] *Ibid.*, IV, 64, 9, 10 et 21. La fiction d'un Dieu trompeur repose sur une notion plus ou moins confuse de Dieu. Cf. *Méd. VI,* IX-1, 61: „ne connaissant pas encore ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être"; *Principes,* I, 5: „Nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît et (...) nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés"; *Recherche de la vérité*, X, 512: „Vous avez appris que vous étiez créé? D'aucuns, *nonnulli,* attribuent mon être à „quelque destin ou fatalité", *fato,* ou le „réfèrent au hasard", *casu,* ou l'expliquent par „une continuelle suite et liaison des choses", ou autrement encore, *quovis alio modo.* Descartes le sait; il ne leur dit pas qu'ils ou tort. Le Dieu tout-puissant? mais la toute-puissance de Dieu, quelle en est la portée? Le Dieu qui m'a créé, moi, a pu faire que rien d'extérieur à moi n'existe, même si j'ai le sentiment du contraire. Il peut avoir voulu que je me trompe dans les opérations mathématiques les plus élémentaires, comme lorsque j'additionne 2 et 3 ou que je compte les côtés d'un carré ou que je me livre à des calculs plus faciles encore. Mais Dieu est dit aussi souverainement bon, *summe bonus.* Et un Dieu souverainement bon n'a pu permettre que je me trompe toujours. Les attributs de Dieu seraient donc non seulement multiples, mais distincts, voire en conflit les uns avec les autres. Pour de plus amples commentaires, cf. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 114-119. G. RODIS-LEWIS observe que le Dieu trompeur n'est pas

Si fragile que soit cette fiction pour les raisons que l'on vient de voir, et si souhaitable soit-il de la voir relayée par la supposition d'un malin génie „non moins rusé et trompeur que puissant", on n'en retiendra pas moins qu'elle jette d'emblée le doute sur l'existence des choses. La supposition d'un malin génie ira pourtant plus loin. Car ce n'est plus de doute relatif à l'existence des choses, c'est de la négation de cette existence même, qu'il s'agira à partir d'elle.

A la réflexion, du reste, il n'est pas jusqu'à la volonté que s'impose Descartes de se souvenir des raisons de son doute et de se tromper lui-même, qui ne pèche aussi par insuffisance. Qui prend le parti de se tromper soi-même ne peut pas ne pas le faire en connaissance de cause, en effet. Se tromper soi-même implique que l'on ait au préalable distingué le vrai, qu'on l'ait volontairement délaissé pour adhérer au faux et que l'on puisse y revenir quand bon semblera. Qui se trompe soi-même n'est le jouet d'aucune force extérieure ni l'esclave de personne. Lui-même est l'artisan de sa propre tromperie. Mais on peut imaginer aussi que celle-ci procède de l'exterieur et qu'elle soit le fait d'un „certain mauvais génie, *genium aliquem malignum* (...), qui a employé toute son industrie à me tromper, *omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret*[46]. Vos facultés de connaître sont mises à rude épreuve, alors; prendre le faux pour le vrai n'est plus de votre choix; tout juste vous reste-t-il assez de lucidité pour penser que vous tromper à tout coup este naturel.

---

sans „antécédents" et elle indique lesquels dans *L'oeuvre de Descartes*, t. I, Paris, Vrin, p. 229.

[46] *Méd. I*, IX-I, 17; VII, 22, 19

Quant au souvenir des raisons du doute, ne réclament-elles pas, elles aussi, un dépassement de la part de qui veut se tromper soi-même? Qu'est-ce que le doute, en effet, sinon l'état d'un esprit qui suspend son jugement, notamment à l'égard de l'existence des choses? Et qu'est-ce qu'une suspension de jugement à l'égard de l'existence des choses, sinon le plus efficace des préservatifs à l'égard de jugements faux? Se souvenir des raisons de douter était évidemment, pour Descartes, s'enfoncer dans le doute le plus méthodique qui puisse être. C'était aussi, paradoxalement, conjurer l'erreur sous toutes ses formes. Il lui fallait supposer une puissance extérieure à ses puissances à lui, pour penser que „le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et des tromperies" et se considérer „comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang" ni „aucun sens"[47].

Et c'est pourquoi *igitur*, donc, en dit plus long que tout sur les intentions de Descartes introduisant la supposition d'un malin génie, à la fin de la *Méditation I*. Le philosophe ne saurait, maintenant, trop accorder à sa défiance, *diffidentiae*[48], puisqu'il n'est question, pour lui, que de connaître et non d'agir. Il n'a pas perdu de vue que les remarques qu'il a faites jusque-là ne sont pas encore suffisantes, *nondum sufficit haec advertisse*[49]. Celles qui suivent, nous le savons aussi, ne le sont pas davantage. Il leur manque quelque chose. Un complément leur est indispensable. La supposition d'un malin génie sera ce

[47] *Ibid.*, IX-1, 18.
[48] *Ibid.*, IX-1, 17; VII, 22, 19.
[49] *Ibid.*, IX-1, 17; VII, 22, 3.

complément et ce renforcement. *Supponam igitur*, écrit alors Descartes, „je supposerai donc“[50]. Le philosophe a cultivé jusque-là le doute. Il s'apprête à entrer dans la sphère des négations.

III

La supposition d'un malin génie quittera *donc* le terrain du douteux et du faux volontairement entretenus, pour se mettre au service d'une triple négation: celle des choses

[50] *Ibid.*, IX-1, 17; VII, 22, 23. Les deux formules associées dans l'ordre de succession que leur a donné Descates: *„Nondum sufficit“* (...) *„Supponam igitur“* ne constituent rien de moins qu'un enthymème, c'est-à-dire un raisonement dans lequel est sous-entendue une proposition, comme lorsque je dis: „Vous avez menti, *donc* vous ne méritez plus confiance“ ou „Il pleut, *donc* je prends mon parapluie“. Dans chacun de ces deux exemples, c'est la majeure qui fait visiblement défaut: „Aucun menteur ne mérite qu'on lui fasse confiance“ et „Toutes les fois qu'il pleut, je prends mon parapluie“. Ainsi en va-t-il de *„Nondum sufficit“* et *„Supponam igitur“*, deux propositions à compléter et lire comme suit: „Tout ce qui est insuffisant requiert un complément. Les remarques qui viennent d'être faites à partir du Dieu trompeur sont insuffisantes. Elles requièrent *donc* un complément ou un étai, le complément et l'étai que leur apportera le malin génie.“ Un rapport de cause à conséquence existe entre le fait de mentir et celui de perdre la confiance de ses amis et entre le fait qu'il pleut et celui de prendre un parapluie. Un rapport existe aussi entre la fragilité d'un certain type d'observations etla nécessité de les compléter en les prolongeant par d'autres. Faut-il rappeler que le „Je pense, donc je suis“ est aussi un ethymème? Excellentes remarques sur ce *donc* dans F. Alquié, *Descartes*, Paris, Hatier, 1963, p. 86 et 88.

extérieures, d'abord; celle des qualités sensibles des choses, ensuite; celle de mon corps propre, enfin[51].

La négation des choses extérieures, d'abord; de toutes les choses extérieures, *cuncta (...) externa*[52], et non pas seulement de „celles que nous voyons", ainsi que le porte la traduction française[53]. Or, quelles sont les choses extérieures? Ce sont le ciel, l'air et la terre, dans la *Méditation I*; le ciel, la terre, les esprits et les corps, dans la *Méditation II*[54]; „la terre, le ciel, les astres et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise de mes sens, *caetera omnia quae sensibus usurpabam*, dans la *Méditation III*[55].

---

[51] Cf. *Méd. II,* IX-1, 19: „J'ai déjà *nié* que j'eusse aucun sens ni aucun corps"; VII, 24, 25: „*Jam negavi me habere ullos sensus et ullum corpus*." Dire que le malin génie „porte le doute à son sommet" est très insuffisant. Cf. G. RODIS, *L'oeuvre de Descarte*s, Paris, Vrin, t. 1971, p. 235: „Il faut dépasser les objections courantes des sceptiques et porter le doute à son sommet, par ce moyen du „génie", afin de supprimer totalement hésitations et doutes". Avec le malin génie, ce n'est plus seulement de doute, c'est de négation qu'il s'agit à l'égard des choses et du corps. Cf. F ALQUIE, *op. cit.,* p. 81: „Le doute de la *Méditation première* (...) pose un problème ontologique et met en cause, dès le départ, l'existence même du monde extérieur." Ce qui est relativement vrai pour „le départ" l'est sûrement pour l'arrivée. Le malin génie „déréalise" le monde et le corps.

[52] *Méd. I,* VII, 22, 27-28.

[53] *Ibid.,* IX-1, p. 17. „*Omnia quae video*", dit pourtant le texte latin de la *Méditation II,* VII, 24, 14.

[54] Cf. *Méd. II,* IX-1, 19, VII, 25, 3-4.

[55] Cf. *Méd. III,* IX-1, 27; VII, 35, 18-19.

Les qualités sensibles, ce sont les couleurs, les figures et les sons, *coloros, figuras, sonos*", dans la *Méditation I*[56].

L'existence des choses extérieures avait été mise en question deux fois déjà dans cette *Méditation,* la première fois à la suite du soupçon jeté initialement sur les sens, la seconde, comme effet premier d'un Dieu trompeur. Dans la supposition d'un malin génie, ce n'est pas d'une simple mise en question de l'existence des choses qu'il s'agit, mais bien de leur évanouissement total. „Je penserai", écrit Descartes, l'oeil fixé sur le personnage qui „a employé toute son industrie à [le] tromper", que „le ciel, l'air, la terre (...) et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, *ludificationes somniorum*", des mystifications de rêves[57]. Et quel soin n'apportera-t-il pas ensuite, précisément dans la *Méditation III*, entièrement consacrée à la démonstration de l'existence de Dieu, à exclure toute comparaison tirée des choses corporelles, *a rebus corporeis*[58]? Souvenons-nous des premières lignes: „Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de mes pensées toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses, *inanes et falsas*"[59].

---

[56] *Méd. I*, IX-1, 17; VII, 22, 27.

[57] *Ibid.*, IX-1, 17; VII, 22, 28. Cf. *Méd. II*; IX-1, 19: „Je me persuade que rien n'a jamais été de ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente"; VII, 24, 14-15: „*Credo nihil unquam extitisse*".

[58] *Abrégé des six Méditation suivantes*, IX-1, 11; VII, 14, 22.

[59] *Méd. III*, IX-1, 27; VII, 34, 15. Cf. *ibid.*, IX-1, 28: „Je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne

Ni les informations que l'on croit venir des sens, ni les idées des choses corporelles dont je constate la présence en moi, n'ont, du reste, besoin de choses extérieures pour être ce qu'elles sont. „Pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes ou des animaux ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges"[60].

Les qualités sensibles des choses méritent naturellement et recevront en fait le même honorable traitement que les choses elles-mêmes. Car les couleurs, les figures et les sons ne sont rien d'autre, elles aussi, que des „illusions et tromperies", du type de celles qui nous viennent la nuit quand nous dormons[61]. Or, quelle expérience Descartes n'a-t-il pas faite la nuit? „J'ai pensé

---

l'aperçusse point, (...), qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées et auxquels elles étaient tout à fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais"; IX-1, 31: „Tout cela me fait assez connaître que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement sain prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi". Le malin génie dépouille la nature de son être propre.

[60] *Méd. III,* IX-1, 34. Cr. *ibid.,* VII, 43, 5-9. Et aussi: IX-35, à propos du degré d'être des idées de froid et de chaud: „Si elles [ces idées] sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi que parce qu'il manque quelque chose à ma nature et qu'elle n'est pas toute parfaite."

[61] *Méd. I,* IX-1, 17; VII, 22, 27.

sentir autrefois, écrit-il dans la *Méditation II*, plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnues à mon réveil n'avoir point en effet senties"[62].

Outre celle des choses extérieures et de leurs qualités sensibles, la négation qu'opère le malin génie affecte mon corps propre, au point de lui faire perdre toute consistance en le réduisant à rien. Ce que je croyais être, la *Méditation II* le rappelle on ne peut plus clairement, pour faire ressortir davantage l'inutilité d'en tenir compte dans la définition de ma nature. „Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme (...). Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps"[63]. Et qu'est-ce qu'un corps? C'est „tout ce qui peut être terminé par quelque figure; qui peut être compris en quelque lieu et remplir un espace, en telle sorte que tout autre corps en soit exclu; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat"[64].

Or, voici comment Descartes se considérera, quand un supposé „mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant" aura „employé toute son industrie à [le] tromper". „Je me considérerai moi-même, dit-il, comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses"[65]. Et il restera

---

[62] *Méd. II*, IX-1, 21; VII, 27, 5-7.

[63] *Ibid.*, IX-1, 20; VII, 25, 25-26, 5. Cf. *Méd. VI*, IX-1, 59: „J'ai senti...", cité n. 11.

[64] *Méd. II*, IX-1, 20; VII, 26, 14-19.

[65] *Méd. I*, IX-1, 18; VII, 22, 29-23, 3.

„obstinément attaché à cette pensée[66], dont il fait effectivement état au moins trois fois, au début et au cours de la *Méditation II*[67]. La troisième fois est particulièrement suggestive. Descartes se met alors en frais d'imagination „pour voir [s'il n'est] point encore quelque chose de plus" qu'une chose qui pense[68] et il conclut: „Je ne suis point cet assemblage de membres, *compages illa membrorum*, que l'on appelle le corps humain, *quae corpus humanus appellatur*", pas plus que je ne suis un „air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres", puisque j'ai „supposé que tout cela n'était rien, *ista nihil esse*"[69].

L'oeuvre du supposé mauvais génie ne consiste pas seulement, en effet, à jeter le soupçon sur l'existence du ciel, et de la terre, et des corps qui s'y trouvent. Cela, la fiction d'un Dieu trompeur si fragile soit-elle l'avait fait déjà. Elle ne consiste pas seulement non plus à déposséder l'esprit de la légitimité d'y croire, sans courir le risque de se tromper: on se rappelle que toutes les raisons que Descartes se donne de douter convergent dans ce sens. Elle consiste essentiellement à faire tenir pour rien le

---

[66] *Ibid.*, IX-1, 18; VII, 23, 4: *„Manebo obstinate in hac meditatione defixus."*

[67] Cf. *Méd. II*, IX-1, 19; VII, 24, 16-17: „Je pense n'avoir aucun sens, *nullos sensus*; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit, *chimerae*"; IX-1, 21; VII, 27, 3-5: „S'il est vrai que je n'ai point de corps, *quandoquidem jam corpus non habeo*, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir"; IX-1, 21; VII, 27, 18-19: „Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain, *non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur."*

[68] *Méd. II*, IX-1, 21; VII, 27, 18.

[69] *Ibid.*, IX-1, 21; VII, 27, 18-22.

monde, et le corps, et les informations que nous pourrions croire nous arriver par l'intermédiaire des sens[70]. Ce sera l'objet de la *Méditation VI* que de valider dans toute la mesure de possible les informations qui nous viennent des sens et de considérer „ce que j'en dois maintenant croire, *quid mihi nunc de iisdem sit credendum*"[71]. Mais cela est une autre histoire; une autre histoire, bien entendu, que celle du malin génie dans la *Méditation I.*

En attendant, Descartes se croit tout à coup „tombé dans une eau très profonde". Il est „tellement surpris" qu'il ne peut „assurer [ses] pieds dans le fond, ni nager pour [se] tenir au-dessus"[72]. Il se rappelle qu'Archimède demandait „un point qui fût fixe et assuré" pour soulever le globe terrestre. Dans le péril où il se voit, c'est aussi ce qu'il fait lui-même, plein de confiance en sa méthode. Aussi le laisserons-nous avec ses „hautes espérances", non sans être sûrs déjà qu'il sera bientôt suffisamment heureux „pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable *quod certum et inconcussum*"[73], quelque chose de certain et d'inébranlable. Son point à lui, „fixe et assuré", en somme.

---

[70] Cf. *Méd. VI*, IX-1, 61; VII, 76, 21-22: „Plusieurs expériences ont peu à peu ruiné, *labefactarunt*, toute la créance que j'avais ajoutée aux sens."

[71] *Méd. VI*, IX-1, 59; VII, 74, 15-16.

[72] *Méd. II*, IX-1, 18; VII, 24, 1-3.

[73] *Ibid.*, IX-1, 19; VII, 24, 12-13.

Le *cogito* cartésien et sa postérité

Philosophie inaugurale de l'époque moderne, la doctrine cartésienne trouve son point de départ dans le fameux *cogito*. Souvent exposé sous la formé d'une démarche logique du genre: *dubito, ergo cogito; cogito ergo sum*, le ressort initial du cartésianisme n'en finit plus de susciter des débats sur son sens véritable.

Selon Heidegger, que je suis dans mes considérations, le renversement fondamental opéré par la pensée de Descartes consiste dans l'émergence d'une nouvelle conception de la vérité comprise désormais comme certitude. En effet, il s'agit là de l'a priori impensé de toute la pensée moderne telle qu'elle a été développée depuis son fondateur et, à travers Kant et Hegel, jusqu'à Nietzsche et Husserl. Il est caractéristique que Descartes s'interroge innocemment non sur ce qu'est l'être de l'étant, mais sur l'étant (*das Seiende*) le plus certain (la question du sens de l'être - *das Sein* - restant, comme pour toute métaphysique d'ailleurs, hors d'atteinte).

À la lumière des commentaires heideggériens, nous nous permettons de remarquer que le fameux doute renferme pour ainsi dire toute la démarche cartésienne: au moment du doute, le renversement métaphysique est déjà accompli et le déploiement ultérieur déjà prévisible. Le doute «hyperbolique» est déjà exigence de certitude, il repose sur la certitude en tant que fondement faute de quoi il n'y aurait pas lieu de douter; le doute est le négatif de la certitude, il en est le revers, l'autre versant. Le

doute c'est la certitude déguisée. Dans le doute celle-ci parle déjà: «Je doute» veut dire «je veux avoir la certitude». En d'autres mots, le fait même de douter suppose qu'on s'oriente sur un critère privilégiant la certitude, critère essentiel qui paraît aller de soi tant il est présent uniquement sous forme de remarques marginales qui semblent ne poser aucun problème: *«... si quid certi velim invenire* », «... si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences»[1] (*Première méditation*) ou bien *«pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam* », «et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain[2]» ou «*Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi*», «Qu'est-ce donc qui pourra être estimé comme véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain[3]» (*Seconde méditation*). Par conséquent, la certitude est plutôt prête à sacrifier le monde et à persister dans son autisme que de renoncer à l'exigence qu'elle prescrit à celui-ci. Même si le doute cartésien est, comme on le sait, méthodique et par conséquent n'a rien de dissolvant, il ne faut cependant pas oublier que, ne fût-ce que pour un instant, la certitude brandit cette menace d'annihiler le monde (en le déclarant faux), si celui-ci ne s'aligne pas sur ses exigences. Il faut peut-être y voir le germe du futur *Ge-*

[1]Descartes, *Méditations métaphysiques,* Paris, GF-Flammarion, 1979, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] *Ibid.*

Stell heideggérien (aboutissement métaphysique du *cogito*) et de l'appel contraignant qu'il recèle.

Si le doute ne saurait se mettre en doute, c'est qu'il n'est pas possible d'ébranler le principe de certitude qui vient d'être mis en place en tant que projet de l'être: c'est comme si la certitude (ou plutôt l'être comme certitude, pour parler avec Heidegger), à peine émergée, s'anéantissait elle-même.

Ce qui doit passer au premier plan c'est donc ce moment a priori du *cogito* qui en résulte presque par voie quasi-tautologique: cela parce que le doute est déjà le *cogito* qui est déjà conforme à l'être comme re-présentéité (*Vorgestelltheit*) au sens heidéggerien de la re-présentation – *Vor-stellung*, du verbe *vor-stellen* = poser (rendre présent) devant soi quelque chose dont on s'assure. Le *cogito* ne fait qu'entériner une mutation ontologique s'exprimant déjà dans le doute. Comme les différents commentateurs l'ont montré, dans le *cogito* il ne s'agit aucunement d'une déduction (qui est la forme populaire du principe cartésien, forme dont Heidegger parle comme d'un mauvais roman!) (une conséquence d'ordre logique supposerait comme majeure *id quod cogitat, est*, comme mineure *cogito* et comme conclusion *ergo sum* - ce qui mettrait le *cogito* sous la dépendance de la logique et, du coup, en abolirait le caractère de principe premier qui non seulement ne doit dépendre d'aucune pensée mais, bien au contraire, doit en être le fondement[4]. C'est la majeure qui est issue du cogito et non inversement). Loin de se réduire à une déduction, le *cogito* est uniquement la projection de l'être en tant que re-présentéité qui est à l'oeuvre et qui se

[4] Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 114.

déploie. Le «je pense» qui traduit habituellement le *cogito* est, comme on le sait, une équivalence imparfaite, voire trompeuse, du terme latin, étant donné que Descartes ne se rapporte nullement à la pensée en tant que déploiement de jugements, mais extrapole explicitement le *cogito* à toute activité de l'*ego*, y compris au sentir. L'inexprimé de la conception cartésienne serait ici, dans la traduction de Heidegger, la re-présentation en tant que telle, ce qui revient à dire que *cogito* signifie «je me représente». Tel qu'il est énoncé, le principe cartésien thématise le sujet en l'extrayant de son flux réel de représentations (mis en évidence plus tard par la phénoménologie) et en l'érigeant en *fundamentum certum et inconcussum* (fondement certain et inébranlable). Malgré ou, peut-être, en accord avec les penseurs qui ont mis en évidence ce caractère en quelque sorte artificiel du *cogito* solidifié, hypostasié[5], Heidegger s'efforce de réunir en un tout ce que le cogito dit: «... parce que l'ego *cogito*, le "je (me) re-présente" n'est pas entendu ici en tant qu'un processus isolé dans un moi abstrait, que le "je" y est entendu en tant que le soi sur quoi le re-présenter en tant que tel revient par essence se poser et ainsi est ce qu'il est, le *cogito sum* dit à chaque fois essentiellement davantage. L'être du re-présentateur, assuré dans le re-présenter même, est la mesure pour l'être de la chose représentée et cela en tant que telle. C'est pourquoi chaque étant est nécessairement mesuré d'après cette mesure de l'être dans le sens de la représentéité assurée et s'assurant elle-même[6]». Ainsi, l'*ego*, se

---

[5] Mihai Şora, *A fi, a face, a avea*, Bucureşti, Cartea Românească, 1985, p. 11.

[6] Martin Heidegger, *Nietzsche*, NRF, Gallimard, 1976, tome I, p. 132-133.

transforme en sujet insigne, *sub-jectum* au sens de l'ὑποχείμενον, ce qui déjà gît dessous, et l'étant est polarisé en sujet et objet, *ob-jectum*, ce qui est posé devant dans la re-présentation et dont le sujet doit s'assurer. Par le *cogito*, le sujet est la toute première représentation au sens de *cogito me cogitare*.

Malgré les critiques adressées à Descartes, les développements post-cartésiens du *cogito* ont édifié le sujet métaphysique moderne dans toute son ampleur, le principe de certitude de la conscience devenant dans la pensée de Hegel le principe absolu : l'absolu est «das in der Gewißheit des unbedingten Sichwissens bei sich selbst Anwesende[7]», «ce qui est présent à soi-même dans la certitude du savoir inconditionné de soi-même». Il est hautement caractéristique que des penseurs contemporains comme Husserl et tout un courant comme la phénoménologie ne révoquent nullement en doute le présupposé de certitude sur lequel repose le *cogito* de Descartes, même s'ils cherchent à en donner une interprétation plus élaborée et épurée des résidus traditionnels du genre *substance* ou *res cogitans* (bien que Husserl parle encore dans ses *Méditations cartésiennes* de l'ego transcendantal en tant que «substrat» des *Habitualitäten* - dans sa quatrième méditation).

Et si Nietzsche s'élève contre le *cogito* en essayant de surprendre l'a priori qui le ruinerait, il ne vise nullement la certitude ni la pensée représentative (d'ailleurs, pour lui aussi penser veut dire représenter), mais les contradictions depuis longtemps identifiées par les commentateurs, à savoir, entre autres, le fait que son principe semble

[7] Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 118.

présupposer le sens des concepts qui le constituent (il dénonce la croyance à la grammaire, à la logique) et que, par conséquent, il ne serait point un principe premier. Reproches dont Descartes n'était que fort conscient et auxquels il avait répondu, c'est vrai, d'une manière plutôt insuffisante. La vérité est que ce qui entre dans cette équation qu'est le *cogito* n'est pas identique à ce qui en sort; plus précisément, pour parler la langue de l'informatique, l'*output* n'est pas identique à l'*input*. C'est-à-dire que, au moment où l'on énonce le principe, *cogito, sum*, les mots qui le constituent ont évidemment un certain sens dans la langue, mais, dans et par le *cogito*, ils en acquièrent un autre qui décide de ce que sera la pensée et l'être, c'est-à-dire pensée représentative et, respectivement, re-présentéité. Finalement, selon Heidegger, Nietzsche se situe, en dépit de ses objections, dans la descendance de Descartes: pour lui aussi la vérité c'est la certitude et l'être signifie re-présentéité, à ceci près qu'il ramène le *cogito* à un *ego volo* interprété en tant qu'expression de la Volonté de puissance.

À l'autre extrême de la métaphysique, il est intéressant de constater que, malgré ses efforts pour repenser l'histoire de la pensée occidentale, pour trouver une voie nouvelle qui rompe avec le sujet et la re-présentation, Heidegger est inséré par un philosophe contemporain comme Gianni Vattimo dans la direction nihiliste amorcée par Nietzsche, expression d'une post-modernité qui promeut un sujet et une pensée faibles. En d'autres mots, il est soumis au même traitement qu'il applique à Descartes et à Nietzsche. En négligeant sciemment les différences inévitables (et, malgré tout, irréductibles, selon nous) qui les séparent, Vattimo s'efforce de mettre en lumière une

position commune des deux philosophes confrontés à l'héritage de la pensée européenne, à savoir une attitude refusant la logique intrinsèque du développement de la métaphysique (moderne) qui stipule à chaque fois le «dépassement» critique des démarches antérieures[8]. Bien que non-thématisée, la modernité serait, tant pour Nietzsche que pour Heidegger, «dominée par l'idée d'une histoire de la pensée se déployant à travers une "illumination" progressive, et ce sur la base d'une appropriation-réappropriation des "fondements" - pensés la plupart du temps comme "origines" toujours plus achevées[9]». En ce sens, les développements successifs de l'histoire occidentale, constamment traversés par l'idée du nouveau, n'ont été possibles que par l'intermédiaire d'un «dépassement» doublé d'un renvoi récupérateur au «fondement-origine» qui serait déjà à l'oeuvre et qui attend sinon impose d'être (ré)approprié. Apparemment acculés à la même logique implacable qui les ferait retomber à l'intérieur de ce qu'ils voulaient «dépasser», Nietzsche et Heidegger remettent cependant en question les notions mêmes de «fondation, de pensée comme fondement et accès au fondement»; force leur serait donc de se délimiter de la pensée occidentale sans plus faire appel à une nouvelle fondation qui se présenterait comme plus vraie. L'expérience post-métaphysique, en tant qu'expérience autre est toujours quelque chose de nouveau, mais, loin de se réduire à la nouveauté, l'essentiel y réside précisément dans l'abolition des

---

[8] Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Éditions du Seuil, Collection L'ordre philosophique, 1987.

[9] *Ibid.*, p. 8.

catégories de «nouveau» et de «dépassement», rendues caduques du fait de la «dissolution» de l'être traditionnel (conçu en termes de structures stables marquant de leur empreinte même les systèmes plus récents du devenir qui lui aussi y revêt une certaine constance et s'avère donc invariant) en *événement* insérable dans une autre histoire (*cf.* le sens spécial des concepts heideggériens d'*Ereignis* et de *Geschichte*). Vattimo emprunte à Heidegger le concept de *Verwindung* comme distanciation *sui generis* de la métaphysique, mais il l'attribue rétroactivement à Nietzsche aussi quant à sa tentative de surpassement de la métaphysique. D'une part, en ce qui concerne Nietzsche, Vattimo tait ce que Heidegger appelle la *Verstrickung in das Selbe* - cette adhérence inextricable à l'essence de la métaphysique dont Nietzsche n'a pu se défaire; d'autre part, en ce qui concerne Heidegger, il fait ressortir les connotations du mot *Verwindung* dans une direction qui suggère plutôt l'accommodation à la même métaphysique. Ce double nivellement permet une osmose Nietzsche (pensant déjà en termes de *Verwindung*) - Heidegger (souscrivant implicitement au nihilisme) qui les rallie tous les deux du côté de la post-modernité philosophique. *Verwinden* serait, dans cette perspective, non plus dépasser (*überwinden*), y compris dans l'acception hégélienne de l'*Aufhebung*, mais surmonter, outrepasser la métaphysique au sens de «se remettre d'une maladie, s'en remettre à quelqu'un, se remettre quelque chose à soi-même en tant que se consigner un message[10]», aussi bien que dans le sens de résignation et de dis-torsion. Le philosophe italien n'exclut pas, avec Heidegger, la possibilité d'un *Ereignis* comme ouverture conduisant au-

[10] *Ibid.*, p. 43-44.

delà de la métaphysique, mais il insiste surtout sur «la chance» malgré tout positive d'un présent où l'accès à l'être est interdit et ne peut être expérimenté que sous la forme d'une re-mémoration (*Andenken*) et d'une *Verwindung*. L'être qui y transparaît alors n'est plus caractérisé par la force qui trouve son point de départ dans le cogito cartésien: «majesté, évidence, définitude, permanence; et aussi probablement domination»; il se donne «comme ce qui s'affaiblit et périt», comme un être «faible». La crise de l'humanisme qui sévit au monde du *Ge-Stell* (arraisonnement, im-position provocante) technique se révèle être sur un autre plan la crise du sujet traditionnel (corrélat et précipité individuel d'une réalité «forte» de type métaphysique); celui-ci doit, dans le sens de la *Verwindung* et tout comme chez Lacan ou Musil subir un «amaigrissement», une diminution correspondant à un être «faible» dépourvu de tout fondement (*Grund*), «un être qui bien plutôt dissout sa présence-absence dans les réticules d'une société qui se transforme de plus en plus en un organisme très sensible de la communication ». Cet étiolement, ce collapsus spectaculaire du sujet est constatable chez d'autres penseurs, par ailleurs fort différents les uns des autres. Ainsi, pour Jean Baudrillard, le sujet classique, scindé en lui-même, s'est transformé en individu, au sens étymologique de *in-divisum*, ce qui n'est pas divisé, en devenant de la sorte une monade narcissique, repliée sur elle-même, un résidu de la subjectivité héroïque d'autrefois. Avec Lipovetsky, on est entré dans l'«ère du vide» (c'est le titre de son premier livre) caractérisée par l'«atonie» métaphysique du sujet à laquelle correspond une éthique «indolore», destinée à ne pas troubler le confort autiste de l'individu.

Le déclin du sujet, malgré les tentatives visant à le revigorer (Ricoeur[11], par exemple, qui, en quittant l'*ego* essaie de retrouver le sujet par une «médiation langagière», ou Vattimo[12] qui s'efforce de passer au-delà du sujet) est partout sensible et on éprouve ce sentiment inconfortable qu'on ne réussit pourtant pas à se libérer de son emprise. Car qu'est-ce que le sujet soi-disant «faible» sinon un oxymoron, une contradiction patente (le sujet ne saurait être que «fort»), une image spectrale qui hante une pensée qui ne réussit pas à s'en débarrasser? Ou peut-être c'est là le signe annonciateur de sa mort prochaine?

[11] Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* Paris, Éditions du Seuil,1990.

[12] Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto,* Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1981.

IOAN PÂNZARU

Descartes et Geulincx : Le problème de l'autonomie du sujet

A la fin de la *Première Méditation*, Descartes écrit:

«Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et **si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement.** C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer»[1].

[1] Descartes, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Garnier Frères, Paris, t. II, p. 412.

On voit que la *scène* qui informe ce passage est un défi: le *genium malignum* est mis au défi de faire accroire au sujet quoi que ce soit, et notamment, qu'il ait un corps et qu'il y ait des corps. Le défi est un affrontement de deux volontés autonomes sur le terrain de la causalité: chacun veut faire advenir une chose, qui est exclusive de celle que veut faire advenir l'adversaire. Les deux événements qu'évoque le défi ne peuvent survenir en même temps. La maîtrise qu'a la volonté de chacun des deux adversaires sur le cours de la réalité constitue une prémisse inévitable du défi: cependant cela ne peut pas être vrai des deux à la fois: si l'un des rivaux est capable d'influencer décisivement ce qui va avoir lieu, l'autre en est incapable.

Peut-être les disciples de Foucault verraient-ils ici la mise en scène d'un combat pour le pouvoir. Ce serait la scène originelle de l'institution de l'autorité. Cela nous rappellerait l'anecdote rapportée par Baillet, qui montre Descartes en 1621 dans une barque dont les marins complotent de le jeter à l'eau, au large de la Frise. Le jeune Français s'adresse à ces brigands dans leur langue et les menaçant de son épée les mate et les oblige à le mener à bon port. La revendication de souveraineté est cependant, dans le cas du danger de mort, motivée par les meilleures raisons du monde. En est-il ainsi du défi métaphysique ? Quels sont les motifs, ou les mobiles, de cette rébellion ? Descartes les dévoile indirectement, par contraste, dans la suite du texte:

«Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être

réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées»[2].

Le combat du philosophe est animé par deux motivations: l'amour de la liberté et le besoin de vérité. Il ne se dresserait pas contre les évidences des sens et les croyances partagées, s'il ne voulait pas les instaurer par lui-même, de façon autonome. Et cette autonomie n'aurait pas de sens, en tout cas pas de sens métaphysique, si le prix qu'elle remporte n'était pas transcendant à la scène elle-même d'institution de l'autorité souveraine. Le prix que l'autonomie permet de remporter est la vérité. En effet, la vérité est conçue comme devant être obtenue de façon autonome par chaque conscience individuelle. Toute ma responsabilité est engagée dans toutes les vérités que j'accepte de partager. Je ne tiens pas une thèse pour vérité uniquement parce que je suis Européen, comme d'autres, ou parce que je suis né en 1950.

Il existe cependant entre ces deux motivations une différence qui s'avère grande: tandis que la liberté est auto-incluse dans le désir comme liberté de désirer, la vérité n'est que le résultat éventuel d'un processus mû par la volonté de l'obtenir. La liberté se prouve par la volonté de la prouver, tandis que la vérité s'obtient péniblement au

---

[2] *Ibid.*

bout d'un certain temps de travail et au moyen de certaines opérations. Cependant pour Descartes il semble y avoir deux sortes de vérités, selon qu'on les découvre dans l'esprit ou dans le monde: pour employer le langage de l'ancienne scolastique, *intra animam* ou *extra animam.* Les choses qui sont dans l'esprit se découvrent directement. Il écrira dans les *Réponses aux premières objections* de Caterus «que rien ne peut être en moi, dont je n'aie quelque connaissance»[3]. Cela vient du fait que la pensée est conçue comme autoréflexive, tandis que la connaissance du monde extérieur est médiate. Il n'y a pas de pensée en puissance.

Il y a donc entre la liberté et la pensée une similitude qui consiste en cela que les deux sont en acte ou ne sont pas. En effet, Descartes se découvre comme chose existante dans l'acte de penser. Une chose pensante est par définition, en conformité avec la *Méditation seconde*, celle qui doute, conçoit, affirme ou nie, veut ou ne veut pas, imagine et sent (*dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, sentiens*). Il y a donc au moins six actes de pensée et on ne pense que dans la mesure où l'on est en train d'effectuer l'un de ces actes. Mais, selon Aristote, penser l'acte de pensée est l'attribut de l'Intelligence divine. Le Stagirite écrit: «l'Intelligence divine, si elle est vraiment la chose suprême, se pense elle-même et sa pensée est une pensée de la pensée»[4]. Voilà donc que Descartes entend mener jusqu'au bout son défi, en prétendant exercer du moins certaines des prérogatives qui étaient réservées à Dieu. Dieu n'est pas nécessairement le dieu trompeur ou le malin génie, cela

[3] *Ibid.*, t. II, p. 526.

[4] *Métaphysique*, l. XII, chap. 9, 1074 b.

s'entend; il n'en est pas moins vrai que le défi d'autonomie porte sur la souveraineté dans le monde phénoménologique.

On pourrait objecter que Descartes emploie l'expression *il est en ma puissance de suspendre mon jugement* avec le sens d'une capacité quelconque de l'esprit, pareille à celle, par exemple, d'imaginer des lions ailés. Dans ce cas, on constaterait empiriquement que l'on est en mesure d'être la cause d'une transformation, en l'espèce d'une cessation. Il ne serait donc pas question de liberté au sens plein, mais seulement d'une faculté, d'une propriété de l'esprit, qui n'est pas indéterminée, mais qui est en sa nature. A cette objection on doit répondre en faisant observer que la suspension du jugement n'est pas une action transitive, qui s'exercerait sur quelque chose d'autre, mais une action réflexive, qui s'exerce sur l'agent même qui la fait. Quand même il s'agirait du jugement en sens restreint, juger n'en est pas moins un acte de la pensée, et c'est la pensée elle-même qui décide d'opérer, en quelque sorte, sur son mode d'opération. C'est un acte spontané, intelligent, indéterminé parce que non issu de la nature de l'esprit, et suffisamment imprédictible pour que Descartes ait le mérite de l'originalité en le thématisant.

La liberté est donc antérieure à la pensée. Je ne pourrais pas concevoir qu'un dieu trompeur me trompe, s'il avait préalablement pris le soin de m'interdire, en prenant certaines dispositions adéquates, de m'apercevoir de sa tromperie. Or, je suis entièrement libre de me méfier de celui qui est censé me manipuler. Par conséquent, sa manipulation n'est pas efficace à cent pour cent, et moi, je suis ou du moins je peux être libre. D'autre part, la certitude de ma pensée apparaît dans le doute, qui est un

acte de la pensée évident à elle-même. Mais le doute, de même que le défi, suppose la liberté par rapport à l'autorité. Donc la liberté est logiquement antérieure à la pensée ou est impliquée dans certains actes de pensée. Cet aspect avait été entrevu par Thomas d'Aquin, mais dans une perspective exactement inverse, en partant de la finalité de l'acte de l'intellect qui est le bien. Certains actes de la volonté sont antérieurs à certains actes de l'intellect, dans la mesure où la volonté tend finalement à la béatitude, qui est l'acte final de l'intellect[5]. D'autre part, saint Thomas admet, pour ce qui est non de la volonté, mais du désir, une antériorité nette par rapport à la connaissance, sous la forme du désir naturel de Dieu (*desiderium naturale ad Deum*), qui serait inscrit dans la nature de toutes les créatures. C'est ce désir qui porte l'homme vers la connaissance, et qu'Aristote appelle *órexis* dans le premier livre de sa *Métaphysique*.

Or, comme la liberté est logiquement antérieure à la pensée, la liberté est évidente de soi. Tout ce qui est logiquement antérieur à quelque chose d'évident de soi est évident de soi.

A la différence de Descartes, Geulincx attaque le problème de l'autonomie sous l'angle de la génération de l'acte.

Je n'ai pas créé le monde, dit Geulincx. Je n'ai pas créé non plus ce corps qui est le mien, et à travers lequel je perçois le monde. Mais qu'est-ce que percevoir, et notamment voir ? Pour voir, j'ai des yeux, c'est-à-dire certaines membranes et certains liquides. Comment ces membranes et ces liquides pourraient-elles *voir* ? Car celui qui voit, c'est celui que j'ai accoutumé d'appeler *moi*, et

[5] *Summa theologiae,* Ia IIae q. 4, a. 4, ad 2um.

qui est un sujet, autrement dit le spectateur et l'intelligeur du spectacle qui vient par les yeux. Ce ne sont pas les tissus et les cellules organiques qui sont capables de faire la synthèse des éléments sensibles pour réunir le visible en un *objet* de pensée.

On a donc besoin d'un autre organe que les yeux pour voir, dans le sens fort qui est celui que l'on donne ordinairement au verbe *voir*. Mais cet organe, s'il est analogue aux yeux, c'est-à-dire fait de peaux et de sucs, ne verrait pas non plus; il faut donc que la vue vienne d'ailleurs que des yeux physiologiques, qui ne sont pas capables de présentifier à l'esprit la chose vue. La même chose est valable des autres organes des sens. On peut dire que la sensibilité ne vient pas de moi, ne m'appartient pas. Mais la faculté motrice non plus. Car si je veux lever le bras, je fais chaque fois la même chose lorsque je suis valide et lorsque je suis paralysé, et pourtant, dans un cas mon bras se lève, et dans l'autre non. Donc je ne sais pas comment faire pour lever le bras, puisque je ne sais le faire que dans des conditions qui me sont données, que je ne saurais spécifier pertinemment, et dont j'ignore la nature. On connaît le fameux principe mis en valeur pour la première fois par Geulincx: *On ne peut faire une chose que si l'on sait comment la faire.* Ce principe peut être traduit «en clé de liberté» de la façon suivante: *On n'est libre de faire une chose que si l'on sait comment la faire.* On se rend compte tout de suite que la version «en clé de liberté» ne suscite à première vue aucun doute et semble assurée, tandis que la version «en clé d'exécution» est plus difficile à soutenir. Cependant, Geulincx en tire aussitôt la conclusion évidente que si l'on ne sait pas comment lever la main, on ne sait pas *a fortiori* comment le blé lève; par

conséquent on ne peut pas se prétendre cultivateur de blé. Or, la germination du blé est le fait de Dieu. On peut ici remplacer Dieu par la nature, si l'on veut, l'écart n'est pas très grand pour le XVIIe siècle. Donc, si c'est Dieu, ou la nature, qui fait pousser le blé, et le cultivateur ne fait qu'assister ce phénomène, on peut dire la même chose du geste que je fais avec mon bras: je ne fais que l'assister, y assister.

Assister un processus, assister à un processus: les sens de ces deux expressions sont suffisamment proches. On assiste un phénomène en facilitant son développement, en faisant coexister certaines conditions; quand je mets la levure dans la pâte je ne peux pas prétendre que je fermente; je ne fais que mettre en présence. Mais en songeant à mon incapacité motrice, qui vient d'être évoquée, il devient clair que ce n'est pas moi qui met en présence. C'est Dieu. C'est Dieu qui met en présence mes intentions de bouger et les mouvements de mes membres, de sorte que je puisse dire que je les bouge de la même manière que je dis que je cultive le blé.

Je ne fais qu'assister à un spectacle: *sum nudus spectator hujus machinae*[6]. Nulle trace d'autonomie dans tout cela.

Geulincx nie que l'esprit puisse quelque chose sur le monde corporel; il reconnaît que l'on conserve quelque autorité sur soi-même, mais elle n'est que très médiate. En fait, la perception ne dépend pas du libre arbitre, car si je voulais percevoir telle ou telle couleur, sans aucune

---

[6] Arnoldi Geulincx Antverpiensis, *Opera philosophica*, recognovit J.P.N. Land, *Ethica*, t. I, p. 30 et suiv.

condition extérieure favorisante, je ne le pourrais pas[7]. Et si je voulais avoir certaines pensées déterminées, je devrais attendre, guetter l'occasion. D'où viennent alors mes pensées, puisque je ne puis les susciter à ma guise ? Si je ne peux jouer de mon esprit comme je jouerais de la guitare, si je ne sais comment en jouer, je ne saurais être l'auteur de mes pensées. Tout se passe comme si elles étaient en fait au-delà de mon entendement. C'est très certainement Dieu qui me les envoie ou les fait susciter en moi à travers le corps comme instrument.

«Cette union, par laquelle je suis uni au corps, et je pâtis de lui assez uniformément, et j'agis en lui selon ma volonté, ne saurait être autre chose que l'effet de la volonté et du bon plaisir de celui qui, à travers le corps et le mouvement, agit en moi, et semblablement agit dans mon corps à l'arbitre de ma volonté. Il n'y a donc participation aucune de ma volonté: j'en suis venu à cette condition (c'est-à-dire, je suis né, comme on le dit vulgairement), sans aucune décision de ma volonté, et ignorant de cette condition: tant je suis loin d'y être venu volontairement[8].»

En partant de la distinction cartésienne entre deux substances, la substance corporelle et la substance spirituelle, Geulincx examine chacune d'entre elles, spécialement quant à l'étendue. Il remarque que le concept de substance étendue ne saurait dépendre des natures

[7] *Métaphysique, I, L'Autologie,* dans l'éd. italienne, *Etica e Metafisica*, a cura di Italo Mancini, Zanichelli, Bologna, 1965, pp. 229 et suiv.
[8] *Ibid.*, p. 235.

particulières des objets, mais doit nécessairement s'identifier à ce que nous nommons aujourd'hui l'espace. De même qu'un pays n'est pas une collection de champs, de vergers et de pâturages, mais la terre sur laquelle on a tracé arbitrairement ces divisions, la nature corporelle n'est pas un aggrégat de murs et de chaises et de tables, mais l'extension matérielle tridimensionnelle et continue qui leur est commune. Plus de trois siècles après l'invention de la perspective, Geulincx est celui qui le premier a élaboré philosophiquement le concept cartésien d'espace qui correspond à cette forme de représentation: c'est le *corpus generaliter sumptum,* la nature corporelle en général. Erwin Panofski développera toutes les conséquences de ce concept pour la représentation artistique[9]. A l'espace physique continu et infini comme forme de la nature corporelle, doit nécessairement correspondre un espace noétique continu et infini comme forme de la substance pensante qui s'identifie à Dieu. Voilà pourquoi nous ne sommes pas les auteurs véritables de nos pensées: les esprits individuels ne sauraient être que des modes de la pensée de Dieu, *modi mentis.* Ils sont traversés par l'infinité de la pensée divine comme nos corps sont traversés par la continuité de l'espace. En ce sens, Geulincx ne doit pas être appelé strictement un déterministe; il n'y a pas détermination de l'homme par Dieu, mais subsumption, car la pensée humaine n'est qu'un aspect de la pensée divine.

Cependant le problème que nous soulevons dans le présent texte est précisément celui de la détermination de

---

[9] Erwin Panofsky, *Early Netherlandish Painting. Its Origins and Character,* 2 vol., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, t. I, p. 5.

l'esprit: y a-t-il ou n'y a-t-il pas de libre arbitre ? Car si pour Descartes, comme pour la tradition scolastique, il n'y a de pensée que libre, puisque toute pensée est autoréflexive, pour Geulincx et les autres occasionalistes la pensée ne peut rien changer dans la nature corporelle et par conséquent est inefficace. La subsumption de l'esprit individuel par la pensée de Dieu ou la détermination de la volonté individuelle par la volonté divine, tout en étant, en principe, des états de choses différents, sur le plan de la vie humaine ont dans la pratique les mêmes effets.

Pesons les conséquences. Un esprit autonome est responsable et coupable, parce qu'il est l'auteur conscient de ses actes. Un esprit noyé comme une molécule dans le flux de la conscience universelle ne peut agir autrement qu'il n'agit, en fait il est agi. Cela sera vrai non seulement du mouvement corporel, mais encore de la pensée. C'est une conséquence que Bertrand Russell a su tirer en son temps: «les formes grammaticales «je pense», «tu penses» et «Monsieur Jones pense» nous induisent en erreur si nous croyons qu'ils indiquent l'analyse d'une pensée unique. Mieux vaudrait dire «il pense en moi», comme on dit «il pleut ici», ou mieux encore, «il y a en moi une pensée»»[10]. L'idée d'un esprit universel dans lequel fusionneraient tous les esprits individuels, idée qu'avaient déjà eue au Moyen Age les averroïstes, implique la disparition de toute responsabilité et partant l'impossibilité de la morale[11]. Mais la même conséquence est vraie des

---

[10] RUSSELL, Bertrand, *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin, London, 1921, p. 18.

[11] *Hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae*. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus,*

déterminismes de tout poil dans l'étude de l'homme, car elle nous entraîne finalement à soutenir que les actes les plus importants de l'individu sont en fait véritablement accomplis par la société, par les institutions ou par le «système», etc.

A l'encontre de cette tentation, qui pourrait finalement naître de la simple idée de la toute-puissance de Dieu, la tradition philosophique a toujours soutenu que l'homme est et demeure toujours essentiellement libre. Grégoire de Nysse a formulé cette liberté de l'homme face à Dieu à l'aide des trois concepts d'*eleutheria*, *autonomia* et *parrhesia*. Nous sommes libres tout d'abord parce que nous sommes nés libres, car personne ne naît esclave par nature. Chacun d'entre nous est le représentant plénier de l'espèce humaine. Ceci à la différence de certains insectes, qui ne sont pas des représentants pleins de leur espèce, mais seulement des formes, des aspects de celle-ci. En deuxième lieu, parce que nous pouvons diriger nos actions comme bon nous semble, et parce que nous pouvons nous dresser contre toute condition qui nous est imposée du dehors. L'homme est libre de se tourner contre Dieu, et cela, aux yeux de Grégoire de Nysse, quoique ce soit regrettable en l'espèce, est en général un signe de la noblesse de la créature pensante. En troisième lieu, nous avons la liberté de parole envers Dieu, la *parrhesia*, le franc-parler. Nous pouvons questionner le créateur, le contester, en douter.

On sait que par la suite saint Augustin avait donné une première forme à l'argument de l'autoconscience de la

---

§ 81, ed. Keeler, Rome, 1936, p. 51, cité par Cornelio Fabro, *Libertà*, s. v., *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1949.

pensée[12]. Mais nulle part il n'y a de relation aussi étroite entre le libre arbitre et l'interrogation sur la nature de la pensée que chez Descartes. On pourrait dire que Descartes consolide pour la première fois philosophiquement le libre arbitre, qui jusqu'alors n'était qu'un effet de la volonté divine. Au contraire, Geulincx cherche à consolider une théorie de la conscience sans le libre arbitre. Mais les deux diffèrent du déterminisme en cela qu'ils reconnaissent le spécifique de la conscience comme «théâtre intime», comme présence irréductible qui nous empêche d'objectualiser les phénomènes de la pensée. Les déterministes pensent au contraire qu'il n'y a pas d'émergence de la conscience et qu'elle se réduit entièrement à la cénesthésie des processus biopsychiques dont on peut observer les mêmes manifestations chez les autres êtres vivants. Mais il n'y a pas de cénesthésie des activités mentales. Je ne sais pas comment je lis, fait observer Wittgenstein. Pour un véritable déterministe, savoir comment on bouge le bras ne saurait être un test de l'autonomie du sujet, car les guêpes savent d'instinct construire leurs nids et les abeilles savent expliquer à leurs congénères comment faire pour gagner telle touffe de fleurs. D'autre part, la validité du test (qui a été endossée à l'époque moderne par des philosophes comme William James et C.A. Campbell) peut être contestée par principe. Le libre arbitre ne porte pas sur la libre disposition de ses membres, mais sur le choix des actions selon des critères moraux. Un choix qualifié du point de vue moral ne nécessite pas des déplacements dans l'espace. Le libre arbitre, on le conserve tout entier même quand on est dans un fauteuil à roulettes. D'ailleurs, comme les jugements physicalistes («je suis debout») et les jugements mentalistes

[12] *De civitate Dei*, 11, 26.

(«j'ai mal aux dents», «je doute que votre argument soit bon») ne sont pas connectés entre eux, la liberté quant au corps n'a aucun rapport à la liberté quant à l'esprit.

La remarque la plus significative à ce sujet a été faite par J.L. Austin dans son article *A Plea for Excuses*. La capacité du sujet de décider librement entre le mal et le bien, et généralement entre les diverses significations de ses actes n'est pas affectée par ses disponibilités physiques, mais elle dépend entièrement de la description qu'il donne de l'acte soumis à la délibération. Le concept de libre arbitre pourrait rester le même si l'on pouvait prouver que chaque acte accepte une seule description univoque. Par exemple, Gavrilo Prinkip tirant sur l'archiduc François-Ferdinand et sur la femme de celui-ci vengeait la servitude de la Bosnie-Herzégovine annexée par l'Autriche. Mais cette signification de son acte n'est pas la seule possible; car en fait on pourrait le décrire comme un simple assassinat, réprobable en tant que tel. Et qui plus est, on peut le décrire également comme le déclenchement de la Grande Guerre. Chaque acte s'insère donc dans un texte et un contexte; sa signification sera moins déterminée par la pensée autonome du sujet, que par les différentes interprétations qu'on pourrait lui donner.

Mais chacune de ces interprétations n'en est pas moins le fait d'un sujet libre. Le pape Jean-Paul II a cherché dans son encyclique *Veritatis splendor* à rappeler tous les arguments qui soutiennent l'idée qu'il existe des actes qui sont mauvais en eux-mêmes, et que par conséquent il ne faut jamais prendre sur soi d'exécuter.

Ce rappel vient à propos pour souligner qu'il existe des limites à la liberté objective de la volonté, sans que pour

autant on en impose à sa liberté subjective. Le sujet demeure libre de choisir par rapport à toute interprétation, dès lors qu'il la connaît et la comprend, même s'il n'est pas libre objectivement de connaître et de comprendre toutes les interprétations possibles de ses actes virtuels. Le libre arbitre nous apparaît comme une faculté méta-sémantique, car il se trouve placé dans une région antérieure à l'origine du sens. La position de Descartes ne serait pas autre, si elle acceptait une translation dans les termes de la discussion qui précède. Cela ne veut pas dire qu'une action libre n'a pas de sens, mais que la source du sens se trouve dans la région où est la liberté[13].

Venons-en justement aux nuances de la position de Descartes. Il l'expose encore une fois, de façon plus circonstanciée, dans sa correspondance avec Elisabeth de Bohême. Cette correspondance suit en général une ligne discursive logique et continue; son principal sujet est la question que la princesse pose dans sa lettre du 6/16 mai 1643, la première, où elle prie le philosophe de lui dire «comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante)»[14]. En d'autres termes, comme cela se déploiera à terme dans ses lettres successives, Elisabeth veut savoir si le fait d'être dans un corps donne à l'esprit la maîtrise de ce corps ou non, si la force de l'esprit peut s'opposer au mal corporel, et si, en somme, le libre arbitre

---

[13] Il est bien entendu question du sens de l'acte, et non du sens du monde.

[14] Descartes, *Correspondance*, publiée avec une introduction et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud, PUF, Paris, 1951, t. V, p. 287.

persiste dans toute condition où notre corps nous oblige de vivre.

Dans ses réponses, Descartes fait des précisions qui sont autant de limitations et de nuances. D'accord, la volonté n'a pas un pouvoir direct sur les mouvements du corps, comme la colère, la crainte, etc.; mais elle le fait «en pensant à autre chose» (juillet 1644)[15]. Le philosophe admet que «souvent l'indisposition qui est dans le corps, empêche que la volonté ne soit libre» (lettre 498, 1er septembre 1645). Ainsi en est-il du sommeil ou du rêve, ou encore des conditions qui altèrent l'usage de la raison. D'autre part, le libre arbitre est entièrement et évidemment libre seulement si nous considérons la portée de notre expérience:

«Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, pour ce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie: finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point; et infinie, puisqu'il a pu créeer cette chose indépendante. Mais, comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, pour ce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables et blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu.» (Lettre 508, 3 novembre 1645.)

[15] *Ibid.*, t. VI, lettre 440, p. 153.

Le libre arbitre et l'omnipotence de Dieu sont comme les deux pages d'une même feuille, l'un étant une évidence constatée depuis l'expérience de la conscience humaine, l'autre, une évidence qui surgit de la considération de l'ensemble du cosmos. Le philosophe ne peut donc pas se défendre de reconnaître «qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât» (lettre 504, 6 octobre 1645). Mais il paraît suggérer que cette détermination ou subsomption ne doit pas porter à conséquence, sous peine de perdre le sens moral, car nos actions ne seraient plus «louables et blâmables».

Néanmoins, à tout prendre, Descartes renforce (je pense) ses positions initiales exprimées dans les *Méditations* et qui sont autant de conséquences d'un choix inconditionnel de la théorie du libre arbitre. Tout d'abord, il fait un long exposé des bases de l'autosuggestion (lettre 477, mai ou juin 1645), agrémenté d'une anecdote autobiographique. Ensuite, il déclare que le fait de se trouver dans une condition physique ou sociale misérable n'a aucune portée sur le contentement où Descartes voit la *béatitude* de Sénèque. Car pourvu que l'on s'en tienne aux commandements de la raison, avec une inflexible résolution de les mettre en exécution, l'échec ou le malheur, s'ils nous viennent de circonstances que nous ignorions ou ne pouvions aucunement influencer, ne sauraient nous enlever la conviction «que ce n'est point par notre faute», et donc la béatitude (lettre 494, 4 août 1645). Cela veut dire que la béatitude est définie strictement comme cette espèce de bonheur qui ne dépend de rien d'extérieur à nous, est qui est par conséquent

indissolublement liée au libre arbitre. Pas de libre arbitre, plus de moralité et plus de bonheur possible.

Cependant, aujourd'hui, nous vivons à une époque déterministe, qui paie peut-être le prix de sa position sans se rendre compte de toutes les implications de celle-ci. Cela est le plus évident dans les sciences dites de l'homme, où les échos des hypothèses formulées dans les sciences «dures» sont souvent acceptés comme des vérités éprouvées. (Il faut d'ailleurs malheureusement faire observer encore une fois aux épistémologues des sciences humaines que le succès de la théorie des quanta, incompatible avec la théorie de la relativité d'Einstein, remet en doute l'exclusivité des versions laplaciennes du déterminisme sociologique et psychologique.)

Un philosophe contemporain, Marvin Minsky, spécialiste de la psychologie cognitive et de la théorie de la perception cybernétique, s'empresse de déclarer que la notion de libre arbitre «ne tolère pas un examen attentif»[16]. Il semblerait que la postérité donne raison à Geulincx contre Descartes, sinon dans la partie de son argumentation qui porte sur la relation entre l'esprit et le

[16] Marvin Minsky, *Matter, Mind, and Models,* in Marvin Minsky, ed., *Semantic Information Processing,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., London, 1968, p. 431 : «Nos modèles intuitifs quotidiens de l'activité humaine supérieure sont incomplets, et bien des notions de nos explications hâtives ne tolèrent pas un examen attentif. Le libre arbitre ou la libre volonté est une de ces notions : on est incapable d'expliquer en quoi cela diffère du caprice stochastique, mais on est persuadé qu'il y a une grande différence. ... on ne peut rien dire de significatif à ce sujet, car chaque fois qu'il y a une régularité, sa représentation sera transférée dans la région des règles déterministes.»

corps, du moins en ce qui concerne la détermination de la pensée.

Richard Eldridge classe les différentes approches anti-cartésiennes contemporaines sous trois rubriques: naturalisme, idéalisme linguistique et matérialisme culturel[17]. Parmi les naturalistes on peut compter Noam Chomsky, Willard van Orman Quine et le sociobiologiste E. O. Wilson, qui croient que la pensée est une manifestation des systèmes biologiques. Sur l'océan des rythmes de l'existence physiologique, le libre arbitre serait en quelque sorte comme les embruns des vagues. L'idéalisme linguistique serait représenté surtout par les anthropologues, qui suivent à la fois Ferdinand de Saussure, Franz Boas et Edward Sapir. Ils soutiennent que les actes humains ont lieu au sein de systèmes de catégories dont ils empruntent nécessairement les repères. Comme les dissimilitudes entre les systèmes de catégories sont arbitraires, il apparaît nécessairement des différences de structure et de signification entre les actes, différences qui ne sont pas dues à une décision autonome du sujet, mais à la variation donnée des cadres sociaux dans lesquels il est né. Enfin le matérialisme culturel, dont Michel Foucault est le représentant le plus articulé, situe la détermination sociale surtout dans le domaine du pouvoir.

Nous voilà revenus à la question de l'autonomie du sujet comme contestation et compétition pour la souveraineté. Car enfin, l'homme ne peut-il pas vivre selon ses représentations ? N'est-il pas possible à l'homme, dans les termes mêmes de Descartes, tout comme il suspendra son jugement s'il le veut, de

---

[17] Richard Eldridge, *Introduction : from representation to poiesis,* in Richard Eldridge, ed., *Beyond Representation : Philosophy and poetic imagination,* Cambridge University Press, 1996, p. 3-5.

suspendre son autonomie ? Dans ces termes, nous acceptons que les cadres sociaux sont déterminants pour la pensée individuelle, mais nous arivons à cette constatation en sens inverse, par la reconnaissance du fait que les cadres sociaux sont l'effet d'une multitude de décisions ou d'abstentions individuelles. Dans le cas de Geulincx particulièrement, n'oublions pas que son fameux occasionalisme est l'effet d'une conversion. Il a abjuré le catholicisme et est devenu calviniste. Or, on sait que la foi protestante rejette le libre arbitre avec une vigueur et un acharnement particuliers. Et la conversion de Geulincx, et la naissance de la doctrine du *servum arbitrium* sont des événements très personnels. Il y a là-dedans des responsabilités assumées, des actes de révolte déclarée, des gestes transitifs portant sur le destin. La meilleure preuve du libre arbitre, c'est l'histoire de l'humanité.

En commentant les doctrines modernes, Richard Eldridge fait remarquer que ces théories s'efforcent seulement d'expliquer comment les hommes ont agi. Elles ne cherchent pas à montrer comment les hommes doivent faire pour agir mieux.

«Et cela, peut-on penser, ne saurait être juste», écrit Eldridge. «Peut-être nos vies et nos pensées et nos expressions ne sont pas nôtres autant que celles de sujets cartésiens ponctuels, clairvoyants, originels, soit actuellement, soit virtuellement. Mais se peut-il que derrière nos vies et nos pensées et nos expressions il n'y ait qu'une nature physique et biologique, ou rien, ou le pouvoir ? Ou est-ce le cas plutôt qu'à la fois, en tant qu'êtres qui possèdent des intérêts cognitifs, des intérêts moraux, et des facultés naturelles, nous redessinons obscurément mais activement nos représentations et nous réorientons nos intérêts ?»[18]

---

[18] *Ibid.*, p. 6.

III. Esprit cartésien et langage

DRAGAN STOIANOVICI, Université de Bucarest, **Questions de sémantique dans la *Logique* de Port-Royal**

MARION CAREL, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, **Justification et exception: le principe d'équité de Port Royal**

TEODORA CRISTEA, Université "Spiru Haret" de Bucarest, **Des idées qui ont refait surface**

ALEXANDRA CUNIȚĂ, Université de Bucarest, **Traduction et grammaire générale**

VLAD ALEXANDRESCU, Université de Bucarest, **Descartes et la théorie de l'énonciation**

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DRAGAN STOIANOVICI

Questions de sémantique dans la *Logique* de Port-Royal[1]

Tout examen du contenu et de la portée de la pensée cartésienne pour autant qu'il s'étend au-delà d'une exégèse des textes de Descartes lui-même, prêtera tout naturellement attention à des ouvrages tels que ceux des penseurs de Port-Royal, notamment à la *Logique* d'Arnauld et de Nicole et à la *Grammaire raisonnée* d'Arnauld et de Lancelot. (Dans les deux cas, la contribution d'Arnauld est généralement regardée comme décisive à tel point que, souvent, pour commodité, on peut parler simplement de la position et des arguments de celui-ci, sans rendre injustice à ses collaborateurs.)

La *Logique ou l'art de penser* a fait, comme on le sait, une carrière tout à fait remarquable, étant réimprimée par dizaines de fois ainsi que traduite en d'autres langues européennes dans les décennies d'après sa première

[1] La présente communication reprend pour l'essentiel les Considérations et l'argumentation plus détaillées proposés pas l'auteur dans trois articles publiés antérieurement: *Definite descriptions in Port-Royal Logic* („Revue roumaine des sciences sociales" – série Philosophie et Logique, 20, 2/1976, p. 145-154), *O particularitate semantică a termenilor singulari descriptivi ca temă comună la Arnould şi Pascal* („Probleme de logică", vol. VII, Editura Academiei, 1981) et *Două viziuni asupra logicii din perspectiva raţionalismului clasic* („Analele Universităţii Bucureşti", seria Filosofie 1986).

parution, en 1662. Il y a d'autre part un contraste, apparemment étrange entre son grand prestige d'autrefois et l'espace très modeste qu'on lui prête dans les principaux traités contemporains consacrés à l'histoire de la logique, tels que *Le développement de la logique* de William et Martha Kneale ou, au sein de l'espace francophone, *La logique et son histoire...* de Robert Blanché. Contraste d'autant plus frappant lorsqu'on compare les pages consacrées à la *Logique* de Port Royal avec ceux réservées aux contributions logiques de Leibniz, qui datent d'approximativement la même période et qui, en plus, sont restées ensuite méconnues, enfouies dans ses manuscrits, jusqu'au début de notre siècle.

On s'étonne moins de ce contraste dès que l'on prend en considération les différences significatives qui existent entre les visions générales cartésienne et leibnizienne de la logique: de sa destination, de son contenu et du mode de constitution et de développement possible et désirable de ce contenu. La caractérisation donnée par Arnauld à la logique — „art de penser" ou „art de bien conduire la raison dans la connaissance des choses" se retrouve, – il est vrai – pour l'éssentiel chez Leibniz; celui-ci, dans son importante lettre à Gabriel Wagner de 1696, dit lui aussi que par „les préceptes par lesquels les dialecticiens (c'est-à-dire les logiciens — n.n.) croient régir la raison humaine, en lui prescrivant certaines formes de raisonnement si concluantes que la raison qui s'y confie, bien que demeurant oisive et n'examinant pas la déduction elle-même pour en vérifier l'évidence, peut cependant quelquefois, par la vertu de la forme seule, conclure

quelque chose de certain"[2], „la logique ou l'art de penser" on comprend „l'art d'employer notre intelligence aussi bien pour juger de vérités qui nous sont proposées, que pour découvrir des vérités cachées". Sous cette ressemblance, voire quasi-identité des formulations, se cachent pourtant d'importantes différences concernant au moins cinq points essentiels: (a) les attitudes cartésienne et leibnizienne envers la logique artistotélicienne et la logique scolastique: (b) le poids relatif accordé, dans l'une et dans l'autre, à la théorie formelle du raisonnement au sein de „l'art de penser"; (c) la manière envisagée de déceler les règles et les procédés qui soustendent le bon usage de l'intelligence; (d) les remarques faites, à partir de chacune des deux perspectives, quant à l'utilité de la logique dans l'acquisition et l'organisation du savoir; enfin, (e) les opinions — exprimées ou implicites — sur l'état actuel et les possibilités d'expansion et de perfectionnnement de la logique.

Pour ce qui va nous intéresser dans la suite de mon exposé, important est en particulier le point (b), et, dans le cadre de celui-ci, les jugements très différents, formulés à partir des deux visions, sur la valeur et l'intérêt des formalismes logiques. Descartes, dans ses *Règles...*, avait jugé comme superflu d'énoncer".

Il allait même jusqu'à considérer virtuellement nuisibles de tels préceptes, pour autant qu'ils étaient à même d'assoupir l'esprit, de le rendre paresseux par la confiance trompeuse qu'ils lui inspiraient en un fonctionnnement quasi-mécanique d'un entendement muni de schémas d'inférence abstraits et préfabriqués, etc. Cette

[2] Règles pour la direction de l'esprit" Librairie Garnier Frères, Paris, s. a.

attitude réservée, voire méfiante de Descartes envers les formalismes logiques anime de façon visible la *Logique* de Port Royal, dans laquelle la théorie formelle du raisonnement bénéficie d'un traitement sommaire et simplificateur; la raison en est que ce n'est pas par l'assimilation et la mémorisation de telles règles formelles qu'on puisse acquérir la justesse et l'assurance désirables dans la pensée, regarder des pièges et des erreurs dont sont menacées l'acquisition et la consolidation des opinions des gens. Leibniz, lui, énonce à propos de ce même point une opinion ouvertement opposée à celle des cartésiens: „Quoique Mr. Arnauld dans son *Art de penser* croie que les genes ne font pas aisément des erreurs dans la forme de la pensée, mais presque toujours dans ses matériaux, la situation est en fait tout-à-fait différente... Même les erreurs mathémathiques, d'espèce de ceux nommés *paralogismes*, se produisent d'habitude par inattention à la forme. Ce n'est pas, assurément peu de chose qu'Aristote ait réduit ces formes à des lois infaillibles".

A travers ces différences entre la vision cartésienne et la vision leibnizienne de la logique, il est aisé de comprendre, pourquoi les historiens de la logique d'aujourd'hui, qui perçoivent et reconstruisent l'évolution de celle-ci du point de vue de la logique moderne et de ses formalismes, apprécient autant les manuscrits logiques de Leibniz, précurseur de l'étape mathématique de la logique et que, symétriquement, ils trouvent de peu d'intérêt le manuel de logique de Port Royal, dans lequel la théorie formelle du raisonnement déductif occupe un espace modeste par comparaison aux parties consacrées aux termes et aux propositions (jugements). En effet, si dans la reconnaissance des relations formelles sur lesquelles

s'appuie la déduction des propositions les unes des autres, l'intelligence humaine est censée bien fonctionner spontanément, de par ses propres lumières, l'énoncé systématique de règles d'inférence explicites est de peu d'utilité ou aucune en ce qui concerne l'amendement des démarches de la pensée réelle. Alors qu'une analyse poussée et appliquée de l'appareil conceptuel et des moyens linguistiques par lesquels il s'exprime gagne par contre en importance; car c'est justement dans cette zone, des matériaux de la pensée, qu'on se heurte à des confusions, à du vague, à des glissements de sens. C'est dans ce terrain marécageux, où se produit plus d'une fois ce mélange indésirable et nuisible entre la sensibilité, l'imagination et l'intellection, qu'il est necéssaire d'intervenir pour y apporter des éclaircissements et pour avertir les esprits sur des pièges potentiels. Et de faire cette opération, auxiliaire de par sa nature à la vraie vocation de l'esprit humain, non par l'édification de théories refermées sur elles-mêmes et prétendument définitives, mais en s'instruisant effectivement par l'étude de bons et de mauvais exemples empruntés à la pensée vivante, parsemée de dificultés et de controverses.

*

Après ces quelques considérations générales sur l'allure d'ensemble de la *Logique* de Port Royal, j'en viens au sujet plus restreint de ma conférence — celui des contributions de cet ouvrage à la sémantique logique. Les historiens de la logique tombent d'accord pour enregistrer comme une innovation due aux logiciens de Port-Royal et conservée par la suite dans les manuels de logique jusqu'à nos jours, la distinction maintenant familière entre deux composantes de la signification des termes — la

compréhension et l'étendue. (Ces deux désignations techniques out été remplacées plus tard, dans la littérature logique anglophone, par les couples intension-extension, ou bien, chez J. S. Mill, connotation-dénotation). Il est probable, quand même, qu'il ne s'agisse dans ce cas-là que d'une innovation plutôt relative, d'une réactualisation d'une distinction opérée, dans une terminologie différente et dans un cadre théorique plus élaboré, par les logiciens scolastiques. Il se trouve en revanche dans la *Logique* de Port Royal, comme je vais essayer de le montrer tout de suite, une autre distinction sémantique, de moindre généralité, mais plus subtile et qui n'y a pas été formulée de façon accidentelle et pour ainsi dire en passant, mais y a été expliquée, illustrée et commentée minutieusement; une distinction qui, autant que je sais, est restée quand même inaperçue ou ignorée par les historiens de la logique. Il s'agit, comme j'espère le prouver de façon convaincante, d'une distinction qui anticipe une contribution relativement récente, d'il y a une trentaine d'années, à la théorie logico-sémantique des termes singuliers descriptifs; contribution due à Keith Donnellan (dans son article „Reference and definite descriptions", publié dans „The Philosophical Review" en juillet 1966) et reçue alors et ensuite comme un éclaircissement important à propos de la critique faite par P. F. Strawson à la fameuse théorie des descriptions définies de B. Russell. Après avoir relevé et commenté cette contribution importante et sans doute originale de la *Logique* de Port Royal, j'essayerai d'expliquer brièvement, par référence au contexte culturel et „idéologique" de son époque, l'insistance passionnée mise par Arnauld dans la discussion d'une question apparemment menue et plutôt

technique, qui à première vue n'aurait pas dû dépasser l'intérêt d'un cercle très restreint de spécialistes (logiciens et linguistes). Nous serons amenés de la sorte à faire ressortir un lieu etroit entre la *Logique* de Port Royal et les *Lettres à un provincial* de Blaise Pascal, rédigées, peu de temps avant elle.

*

On comprendra mieux la distinction sémantique opérée par Arnauld si on l'approche par le biais de la contribution mentionnée de Donnellan. Car il s'agit ici, à ce qu'il me paraît, d'un exemple typique de la façon où l'évolution et les résultats récents au sein d'une discipline intellectuelle créent la possibilité d'une meilleure compréhension d'un épisode du passé de cette discipline. (Il y a, d'ailleurs en ce qui concerne la logique, d'autres cas semblables).

Il convient peut-être de préciser, que ce que les logiciens appellent „descriptions définies" sont les termes singuliers composés d'un terme général (simple ou composé) affecté d'un signe d'unicité tel que l'article défini, ou bien un adjectif numéral ou un superlatif relatif. Voici quelques exemples: „le roi de France" ou „le roi de France en 1662", „l'assassin de J. Kennedy", „le plus petit multiple commun des numéros 4 et 9", „la quinzième Olympiade des temps modernes" etc. La discussion ample et inachevée jusqu'à ce jour autour du statut logique de cette catégorie des termes singuliers, ainsi qu'autour de la structure logique des propositions contenant de tels termes a débuté, comme on le sait, avec l'article de B. Russell „On denoting", publié en 1905, et la réplique la plus retentissante à la théorie russellienne a été celle de P. F. Strawson, dans son article „On referring" publié en 1950 dans le journal „Mind". La contribution de Donnellan de

1966 s'inscrit dans le cadre de ce débat, à dessein d'introduire une clarification pertinente pour une meilleure compréhension et évaluation des raisons sur lesquelles s'appuyaient les deux théories en dispute.

Donnellan distingue, dans l'article mentionné, entre deux façons d'utiliser les descriptions définies dans le discours: l'utilisation *référentielle* et l'utilisation *attributive*. Voici le passage-clé de son article, qui explique la différence entre les deux usages: „A speaker who uses a definite description attributively in an assertion states something about whoever or whatever is the so-and-so. A speaker who uses a definite description referentially in an assertion, on the other hand, uses the description to enable his audience to pick out whom or what he is talking about, and states something about that person or thing. In the first case, the definite description might be said to occur essentially, for the speaker wishes to assert something about whatever or whoever fits the description: but in the referential use the definite description is merely one tool for doing a certain job-calling attention to a person or thing and in general any other device for doing the same job, another description or a name, would do as well".

Cette différence de base entre les deux usages des descriptions définies entraîne tout, naturellement une autre: dans l'usage attributif, la présupposition du locuteur est simplement celle de l'existence de quelqu'un ou de quelque chose qui satisfait, à l'exclusion de toute autre, le contenu de la description; tandis que l'usage référentiel contient par surcroît la présupposition plus spécifique que la personne ou la chose visée satisfait (elle seule, dans les circonstances données) ce contenu. L'acte de référence

peut aboutir, dans ce dernier cas même dans une situation où la description employée est en fait erronée, i. e. inadéquate à l'objet visé par le locuteur qui s'en est servi. De là surgit, en particulier, la possibilité qu'une même description définie soit utilisée pour faire référence à des individus différents sans que pour autant l'acte de référence soit voué forcément à l'échec dans tous les cas sauf un seul. Le point de départ [des considérations d'Arnould sur les descriptions définies dans l'huitième] chapitre de la première partie de l'*Art de penser* est constitué précisement par la constatation de cette possibilité, apparemment paradoxale, qu'un terme singulier à signification parfaitement définie soit applicable en discours à plus d'une chose. Voici le passage où il signale cette anomalie apparente: „Ce qui est de plus remarquable dans ces termes complèxes est qu'il y en a qui sont déterminés à la vérité à un seul individu, et qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque...; parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne signifie qu'une chose unique,..., l'appliquent les uns à une chose, et les autres à une autre" (p. 62 dans l'édition Alfred Fouillet de la *Logique de Port Royal)*. Parmi les exemples fournis par Arnauld figurent les termes „la véritable religion", „le plus grand géomètre de Paris", „le prince des philosophes", ainsi que nombre d'expressions construites sur le modèle de "la doctrine de... sur..." — par exemple „la doctrine de Lucrèce touchant la nature de l'âme". L'emploi d'un tel terme singulier en tant que moyen de référence à des choses différentes est taxé par lui, comme on l'a vu, d'„universalité équivoque".

C'est en essayant de rendre compte de ce phénomène sémantique un peu étrange, qu'Arnauld saisit et relève la possibilité de l'autre usage, attributif, de ces mêmes termes. Je cite de nouveau: „Le mot de véritable religion n'étant pas joint avec l'idée distincte d'aucune religion particulière, et demeurant dans son idée confuse, n'est point équivoque, puisqu'il ne signifie que ce qui est la véritable religion". Et quelques lignes plus loin: „Il en est de même de ces mots, sentiment d'un tel philosophe sur une telle matière; car demeurant dans leur idée générale ils signifient simplement et en général la doctrine que ce philosophe a enseigné sur cette matière..., *id quod sensit talis scriptor*; et cet *id*, c'est à dire cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans être appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques" (p.63).

On a vu un peu plus haut que l'emploi référentiel d'une description définie entraîne la présupposition que l'objet visé par le locuteur satisfait le contenu de celle-ci et que lui seul la satisfait (soit en général, soit dans le contexte d'un acte de discours particulier). Cette présupposition, comme il est aisé de voir, peut s'avérer fausse en trois façons: (1) si aucun objet ne satisfait la description; (2) si l'objet visé par le locuteur n'est pas le seul à la satisfaire; (3) si l'individu visé ne satisfait pas, lui la description alors qu'un autre objet la satisfait. Arnauld ne mentionne pas la deuxième éventualité (apparemment parce qu'il ne s'intéresse qu'aux descriptions dont la signification implique l'unicité du référent indépendemment des circonstances particulières de leurs emplois); par contre, il s'attarde volontiers sur la troisième éventualité, et ce qu'il dit à propos d'elle concerne aussi implicitement la

première. Il remarque à juste titre que l'acte de référence n'est pas nécessairement voué à l'échec lorsque en effet l'objet visé par le locuteur ne satisfait pas la description utilisée. Or, c'est justement le point sur lequel insiste Donnellan dans son article (à cette différence près, qu'il s'intéresse principalement au premier des trois cas indiqués, qui est le plus significatif pour arbitrer entre la théorie de Russell et celle de Strawson). Dans le cas de l'emploi référentiel d'une description définie, écrit Donnellan, „il est parfaitement possible que l'identification aboutisse même si personne ne satisfait la description utilisée" (p. 286). Arnould ne dit pas autre chose, à propos de la troisième éventualité, comme le montre le passage suivant de son livre: „Et de là (c'est-à-dire, de l'association de l'idée véhiculée par un terme singulier complexe avec une personne, une doctrine, un objet déterminés — n. n.) il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme (c'est-à-dire, l'ensemble des attributs formant la compréhension du terme — n. n.) exprimée directement ne convient pas. Supposant, par exemple, que Philippe (II de Macédoine — n. n.) n'ait pas été véritablement père d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le voulait faire croire, le mot de „fils de Philippe", qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne serait véritablement le fils de Philippe" (p. 64).

Il me paraît superflu de détailler ici l'explication, d'ailleurs assez ingénieuse, conçue par Arnauld, de ce trait d'universalité équivoque" que manifestent dans l'usage au moins quelques-uns des termes singuliers descriptifs. Je laisse également de côté la question de savoir si, et de

quelle façon, interviennent dans son explication les notions sémantiques de compréhension et d'étendue des termes. Je préfère par contre m'arrêter brièvement sur la manière dans laquelle le trait sémantique discuté des termes singuliers descriptifs a été repris, dans la deuxième partie de l'*Art de penser* en connexion avec l'analyse logique de certaines structures propositionnelles. Il s'agit, cette fois-ci, des chapitres 5, 6 et 7 de cette partie de l'ouvrage, où la discussion porte sur la nature des propositions incidentes figurant à l'intérieur des propositions complexes. Une proposition dont le sujet est un terme complexe qui contient une proposition incidente à fonction *explicative* (et non déterminative) comprend en effet *deux* assertions: l'objet désigné par le terme auquel l'explication a été ajoutée; l'autre, faite à l'aide de la proposition complexe toute entière, et qui concerne l'objet désigné par le terme complexe contenant l'incidente. Les deux assertions ne sont pas de même rang dans le discours: celle de la proposition incidente est secondaire, vu qu'en effet elle a été faite auparavant et qu'elle ne sert maintenant qu'en tant que moyen de désignation. D'où vient, en particulier, que son éventuelle fausseté n'entraîne pas, en règle générale, la fausseté de la proposition complexe qui la contient. Reprenant l'exemple d'il y a quelques instants, la proposition „Alexandre, qui était fils de Philippe, a vaincu les Perses" serait considérée vraie même si en fait Alexandre n'avait pas été fils de Philippe. Qu'il s'agisse ici de la même question qui avait été discutée dans le sixième chapitre de la première partie du livre, cela est tout à fait évident; et Arnauld remarque, d'ailleurs, dans le cinquième chapitre de la deuxième partie, „qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions

incidentes par des noms adjectifs ou par des participes sans verbes et sans *qui*" (p. 124). Cette possibilité pour la proposition complexe d'être vraie alors même que l'incidente qui y figure se trouve être fausse, s'explique, évidemment, par la possibilité, discutée ci-dessus, que la fonction référentielle d'une description aboutisse alors même que son contenu ne convient pas à l'objet visé par le locuteur qui s'en sert.

L'assertion sécondaire, présente dans l'esprit de celui qui prononce la proposition complexe, peut parfois ne pas être exprimée dans celle-ci, étant laissée sous-entendue. Un exemple de cette espèce serait la proposition complexe „La gazette de Bruxelles du 14 janvier 1662 touchant ce qui se passe à Paris est fausse". Dans cet exemple, l'assertion secondaire serait celle qui est rendue à l'aide de la proposition par laquelle l'utilisateur de la proposition complexe répondrait si l'on le demandait „Mais qu'est-ce que écrit la Gazette de Bruxelles. sur ce qui se passe à Paris? Il peut arriver, évidemment, que quelqu'un qui entend prononcér la proposition complèxe mentionnée ne connaisse pas le contenu du récit auquel se réfère le locuteur; ou bien qu'il pense à un récit différent ou bien à un sens différent du même récit. Ces diverses possibilités représentent autant de sources potentielles d'équivocation et de malentendus entre le locuteur et l'auditeur, ou entre les participants à un débat qui engage d'une façon ou d'une autre cette proposition. Un autre exemple du même genre, offert dans le sixième chapitre de la deuxième partie du livre, est la proposition „La doctrine de Lucrèce touchant la nature de notre âme est fausse" (p. 126).

*

Mes considération avaient jusqu'ici comme but de relever que dans la *Logique* de Port Royal — ouvrage imbu, sans doute, d'esprit cartésien — se trouvent d'intéressants propos et analyses concernant la sémantique logique des termes singuliers descriptifs. Propos et analyses dont on peut soutenir avec raison qu'ils anticipent la distinction entre l'usage référentiel et l'usage attributif des descriptions définies, telle qu'elle a été avancée et commentée, il y a trente ans, par K. S. Donnellan, sans que celui-ci eût soupçonné, selon toute probabilité, d'avoir un précurseur d'il y a trois siècles.

Il nous reste maintenant à répondre à une question tout à fai normale: comment se fait-il que dans un ancien manuel de logique sans grandes ambitions et de dimensions assez modestes, les auteurs aient trouvé bon de s'attarder autant sur une question de sémantique assez spéciale et qui se place, en effet, hors de l'horizon de la logique élémentaire. Comment s'expliquer le fait que, après avoir entamé et analysé une telle question marginale dans un des chapitres de la première partie du livre, ils sont revenus sur elle dans trois autres chapitres, dans la deuxième partie?

La réponse, renvoie à un intérêt extra-logique de cette question, à la valeur d'instrument polémique que pouvait acquérir la distinction sémantique mentionnée, dans le contexte d'un important débat théologique de l'époque. Rien d'étonnant dans cette suggestion explicative si l'on se rappelle qu'il y a bien d'autres endroits dans l'*Art de penser* où les auteurs n'hésitent pas à transgresser les frontières conventionnelles de la logique, pour faire place à des questions de métaphysique, de science naturelle ou

de morale. La distinction et l'analyse des deux modes d'emploi des termes singuliers descriptifs et la mise au jour du piège sophistique virtuel qui se cachait derrière leur confusion, avaient comme arrière-plan inavoué la controverse ardue avec les théologiens jésuites à propos du jansénisme; controverse dont l'un des protagonistes a été Blaise Pascal dans ses *Lettres à un provincial.*

L'occasion de prêter attention aux particularités de l'emploi référentiel des descriptions définies s'était présentée à Pascal à propos du débat concernant le caractère prétendûment hérétique de la doctrine de la grâce de Jansénius. Les descriptions définies véhiculées au cours de cette controverse étaient „le sens de Jansénius" et „la doctrine de Jansénius est fausse" ou "Le Pape a condamné les cinq propositions au sens de Jansénius". L'essentiel de l'argumentation dans la 17-ème et la 18-ème lettres pascaliennes consistait à rendre clair que le refus des théologiens de Port-Royal d'accepter l'affirmation selon laquelle la doctrine de Jansénius serait fausse et hérétique n'était pas motivé par un désaccord quant au contenu des dogmes incriminés, mais exclusivement par leur opinion différente relative à la circonstance de savoir si cette doctrine était ou non contenue dans les paroles de Jansénius. Ces théologiens — écrivait Pascal — condamnent eux aussi sans réserve la doctrine désignée dans le décret papal par les mots „la doctrine de Jansénius", mais ils insistent en même temps pour montrer que ces mots ne sont pas une description adéquate de la doctrine condamnée par le Pape. Leur conviction était que les cinq propositions de Jansénius n'avaient pas le contenu visé dans la condamnation papale, et que tout désaccord autour de la question si tel était le cas ou non n'avait rien à

faire avec la foi et le dogme, mais concernait exclusivement une question de fait historique.

Les imputations des théologiens jésuites ne s'appuyaient, selon Pascal, que sur un stratagème sophistique, en profitant de l'équivoque de l'expression „la doctrine de Jansénius" dans ses différents usages. Ce que voulaient ces auteurs était que les gens fussent obligés de repousser les cinq propositions dans le sens de Jansénius sans que au preférable fût expliqué quel était ce sens; qu'ils considèrent hérétique la doctrine de celui-ci quel *que fût son vrai contenu* (comparez cette formulation à ce „whatever is so-and-so" du passage cité de l'article de Donnellan!) Autrement dit, les controversistes jésuites traitaient la description définie „la doctrine de Jansénius", ainsi qu'elle figurait dans le décret papal, comme si elle avait été utilisée de manière attributive, alors qu'en effet elle y était utilisée de manière référentielle. „Voilà... — exclame Pascal — un point de foi bien étrange, qu'une doctrine est hérétique telle qu'elle puisse être" (p. 301 dans l'édition Flammarion de 1936).

Arnauld, dans l'*Art de penser*, explique plus en détail que l'indistinction, voulue ou non, des deux modes d'emploi des termes singuliers descriptifs nous expose à des absurdités. En fait, il y a des prédicats qui simplement, de par leur sens, n'admettent pas d'être liés de façon raisonnable avec de tels termes lorsque ceux-ci sont pris „en eux-mêmes" (c'est-à-dire de manière attributive) sans être déterminés par une idée particulière et distincte". Il va jusqu'à instituer une sorte de règle qui permette de reconnaître, dans certains cas au moins, les utilisations référentielles: „Quand il y a une absurdité manifeste à lier un attribut avec un sujet demeurant dans son idée générale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée générale" (p. 128). En

particulier, ceux qui prononcent des propositions telles que „La doctrine de Lucrèce touchant la nature de notre âme est fausse" visent *nécessairement* une opinion distincte et spécifique, parce que — je cite de nouveau — „la qualité de fausse ne peut pas convenir à [une] doctrine, comme étant de tel auteur, mais seulement comme étant une telle opinion en particulier", etc.

Il est à peine nécessaire de signaler que l'exemple dont Arnauld se sert ici est, du point de vue logico-linquisique, d'une structure identique à celui qui avait été discuté par Pascal (sinon par Arnauld lui-même) dans les deux *Provinciales:* il suffit, en effet, de remplacer les mots „doctrine de Lucrèce touchant la nature de notre âme" par les mots „la doctrine de Jansénius touchant la grâce" pour retrouver les formulations de la 17-ème Provinciale. Les deux écrits étaient assez proches l'un de l'autre dans le temps pour que l'analyse sémantique développée par Arnauld renvoie l'esprit de son lecteur à la polémique des *Provinciales*. On ne sera guère surpris par cette affinité d'idées si l'on se rappelle le détail historique que Pascal avait écrit ses *Provinciales* aiguillonné par ses amis de Port-Royal et, à coup sûr spécialement, par Arnauld, le polémiste redoutable de son temps. Celui-ci ne pouvait donc manquer l'occasion de revenir, dans sa *Logique*, sur une question qui lui tenait tant au coeur; sur une distinction qui, dans la controverse autour du jansénisme, avait fourni l'appui logique à la fameuse séparation entre la question de fait et la question de foi. Des considérations pour ainsi dire „tactiques" l'ont amené, à ce qu'il paraît, à ne plus reprendre cette distinction ouvertement, mais à se contenter de l'évoquer en travesti; de façon quand même assez transparente pour ses contemporains.

MARION CAREL

Justification et exception: le principe d'équité de Port Royal

Introduction :

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes exclut explicitement les problèmes de foi religieuse du champ d'application de la nouvelle méthode. Un cartésien ne saurait donc envisager de, par exemple, les traiter selon la règle 1, qui interdit de croire à ce qui n'est pas un objet de certitude et qui, par là-même, refuse les principes seulement vraisemblables de la dialectique aristotélicienne. Ce sont, pour l'instant au moins, les règles purement pratiques de la morale provisoire qui doivent, selon Descartes, dicter l'attitude à avoir vis-à-vis de ces problèmes. Il est d'autant plus intéressant de voir un cartésien aussi déclaré qu'Arnauld recourir parfois à des règles typiquement aristotéliciennes pour décider de questions religieuses. Et cela, à l'intérieur même de *la Logique ou l'art de penser*. C'est ce qui apparaît notamment dans le chapitre XIV du livre II que je vais commenter ici.

Dans ce chapitre, Arnauld et Nicole évoquent, pour autoriser l'emploi de règles aristotéliciennes, un "principe d'équité" :

> "la plupart des règles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception."

Ce principe rend légitime selon eux de justifier une conclusion au moyen d'une règle ayant des exceptions. Deux points m'intéresseront particulièrement dans ce chapitre. D'une part, j'essayerai de confronter la conception de la règle et de l'exception qui y est présentée à la description linguistique des discours articulés par deux connecteurs, *donc* et *pourtant*. Mais par ailleurs, il est bien évident que, lorsqu'Arnauld et Nicole proposent ce principe d'équité, ils n'ont pas eux-mêmes en vue un tel projet linguistique. Ce à quoi ils visent en fait, c'est à appliquer ce principe pour leur propre besoin et à ainsi justifier une conclusion (la nécessité de l'interprétation littérale de *Ceci est mon corps*) au moyen d'une règle qu'ils présentent comme ayant des exceptions. Le chapitre XIV du livre II fournit donc, non seulement un certain point de vue sur les discours argumentatifs, mais aussi un exemple d'application de ce point de vue. C'est cette double lecture que j'en ferai.

1. Le principe d'équité :

Je commence par résumer le chapitre XIV du livre II de *La Logique ou l'art de penser*. Appelons E la parole du Christ *ceci est mon corps*. Arnauld et Nicole se proposent de montrer que l'énoncé E n'est pas synonyme de *ceci représente mon corps*, *ceci est le signe de mon corps*, ou encore *ceci est comme mon corps*. Autrement dit, ils se proposent de justifier la thèse (T) :

(T) E n'est pas une proposition métaphorique

Et pour ce faire, ils entreprennent une analyse générale des énoncés du type *X est A*.

Je reprendrai seulement deux de leurs exemples. D'abord, le discours (1) :

(1) *ceci est Jules César*

énoncé en montrant une statue de Jules César. Cet **énoncé** (1) est métaphorique : le locuteur de (1) ne soutient pas que la statue est identique à Jules César ; il signale qu'elle représente Jules César. Or, note Port Royal, le sujet *ceci* désigne précisément quelque chose (une statue) qui, par nature, représente autre chose. Il se dégage ainsi un premier type d'énoncés métaphoriques *X est A* : ceux pour lesquels ce que désigne "X" a pour fonction même de représenter ce que désigne "A". Mais considérons maintenant (2) :

(2) *ces os étaient la maison d'Israël*

adressé par Dieu à Ezechiel qui avait vu un champ plein de morts. A nouveau, (2) est métaphorique ; mais on ne peut plus dire, parallèlement à (1), que ce que désigne le sujet "X" a **pour fonction même** de représenter autre chose: à la différence des statues, les os ne sont pas, par nature, les symboles d'autres choses. L'énoncé métaphorique (2) est donc d'un type différent de celui de (1). Port-Royal en propose l'analyse suivante. Lorsqu'Ezechiel vit le champ plein de morts, il savait que c'était une vision: autrement dit il savait que ce qu'il voyait était le symbole d'autre chose, il était dans l'attente d'une interprétation et c'est pourquoi il put immédiatement reconnaître l'énoncé (2) comme lui fournissant cette interprétation. Il apparaît ainsi un second type d'énoncés métaphoriques *X est A*, à savoir ceux pour lesquels "X" désigne quelque chose que l'interlocuteur regarde comme étant **en l'occurrence** un symbole.

Mais Port-Royal va plus loin et suppose que ces deux types d'énoncés métaphoriques *X est A* sont en fait les deux seuls types d'énoncés métaphoriques possibles :

> (R) Un énoncé du type *X est A* est métaphorique **seulement si** il satisfait l'une des deux conditions suivantes :
>
> a) "X" désigne quelque chose qui a pour fonction même de représenter ce que désigne "A".
>
> b) "X" désigne quelque chose que l'interlocuteur sait être un symbole et dont l'interlocuteur attend l'interprétation.

C'est cette règle (R) qu'Arnauld et Nicole mobilisent pour justifier (T), grâce au discours (D):

> E ne satisfait ni la condition (a) (à la différence des statues, le pain n'a pas pour fonction même de représenter autre chose), ni la condition (b) (à la différence d'Ezechiel, les Apôtres ne pensent pas assister à une scène symbolique et ne sont donc pas dans l'attente d'une interprétation du pain). Donc E n'est pas métaphorique.

Dans quelle mesure la thèse (T) est-elle bien justifiée par Port-Royal? J'admettrai d'abord à leur suite que E ne satisfait, ni la condition (a), ni la condition (b). Ce point n'a pour moi ici aucun intérêt. Ceci posé, si on voit de plus dans (R) une règle tout à fait générale, sans aucune exception, (D) peut être lu comme l'expression d'un raisonnement valide et Arnauld et Nicole ont bien démontré (T).

Mais, et c'est là que ce chapitre de Port-Royal devient pour moi intéressant, Arnauld et Nicole accordent que (R)

n'est pas tout à fait générale et fournissent le contre-exemple de (3) :

(3) *la Circoncision est l'alliance*

énoncé par Dieu à Abraham. (3) est métaphorique (Dieu prétend seulement que la circoncision **symbolise** l'alliance) ; or (3) ne satisfait ni (a) (la circoncision n'est pas par nature un symbole), ni (b) (Abraham ne voyait pas la circoncision comme un symbole à interpréter).

Est-ce à dire qu'il faut refuser (R) ? Port-Royal répond que non. Il reste selon eux possible de l'accepter, et cela à cause du "principe d'équité" :

> "la plupart des règles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception".

On distinguera ce principe d'équité de la formule attribuée à Aristote selon laquelle l'exception confirme la règle. Le principe d'équité ne cherche pas à donner un statut aux cas où la règle ne s'applique pas. Il concerne au contraire les cas d'application des règles à exceptions et, s'il conduit à accepter (R), c'est pour l'exploiter dans le cas de l'énoncé E et enfin conclure à (T). Selon Port-Royal, la thèse (T) est bien **justifiée** par (D), même si (R) a des exceptions.

Ce que je me propose d'étudier ici, c'est précisément cette idée que les règles peuvent être appliquées même si elles ont des exceptions. Par contre, je ne discuterai pas les analyses qu'Arnauld et Nicole donnent de (1), (2) et (3), je ne discuterai pas (R), comme enfin je ne discuterai pas, par exemple, leur notion même de "figure".

2. Application du principe d'équité à la description de **donc** *et* **pourtant** *: accepter, une attitude intermédiaire entre refuser et exploiter*

La description qu'Arnauld et Nicole font de leur propre argumentation (D) peut être reconduite pour chaque discours *A donc C* qui, à l'instar de (4), est transformable en *A pourtant non C* :

(4) *Pierre est riche donc il est heureux*

(4') *Pierre est riche pourtant il n'est pas heureux*

Plus précisément, elle semble permettre d'éviter les difficultés que rencontre ce que j'appellerai la "conception classique de *donc*" lorsqu'elle est confrontée à la description de *pourtant*.

On admet en effet généralement que (4) justifie (4.c) par l'entremise d'un argument explicite (4.a) et d'une règle sous-entendue[1] (4.r) :

(4.a) *Pierre est riche*

(4.r) *les riches sont heureux*

(4.c) *Pierre est heureux*

C'est là ce que j'appelle la conception classique de *donc* :

thèse 1 : il est possible d'isoler dans un discours *A donc C* deux éléments de sens distincts respectivement attribuables à l'argument A et la conclusion C.

thèse 2 : *A donc C* ne présente pas ce que disent A et C de la même manière : ce qui argumente est présenté comme étant déjà légitime, tandis que ce

[1] Le terme "sous-entendu" est pris ici en un sens non technique. Plus précisément, la règle (4.r) semble ne pouvoir jamais être niée par un locuteur de (4) : elle ne serait donc pas sous-entendue, au sens technique de ce terme.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

qui est conclu est présenté comme rendu légitime (comme justifié), entre autres par la légitimité déjà acquise de ce qui argumente.

La thèse 2 permet de distinguer le discours (4) d'un discours comme (5) :

(5) *Pierre est riche. Pierre est heureux.*

(4) et (5) expriment tous les deux les mêmes éléments de sens [Pierre est riche] et [Pierre est heureux] mais seul le discours (4) présente de plus la légitimité de [Pierre est heureux] comme découlant, entre autres, de la légitimité de [Pierre est riche]. Plus précisément, la conception classique de *donc* suppose que la légitimité de [Pierre est riche] ne suffit pas à assurer la légitimité de [Pierre est heureux]. Le locuteur de (4) admettrait de plus (4.r) *les riches sont heureux* et ce serait l'admission de (4.r) qui contraindrait à trouver légitime (4.c), une fois acquise la légitimité de (4.a).

Mais considérons maintenant le discours (4') *Pierre est riche pourtant il n'est pas heureux*. Jusqu'au XX-e siècle, la tradition logiciste ne s'est guère intéressée au connecteur *pourtant*, pas plus qu'elle ne s'est par exemple intéressée à *mais*. Dans les deux cas, il s'agirait de nouvelles réalisations de la conjonction logique "et" : il y aurait peut-être une différence entre *pourtant*, *mais*, et "et", mais elle relèverait d'un ordre discursif (pragmatique) qui ne regarde pas le logicien (sémanticien). Ainsi, selon Frege[2] :

"Le mot "mais" se distingue du mot "et" en indiquant que la suite est en opposition avec ce que l'on pouvait attendre d'après les dires précédents.

[2] "Recherches logiques", publié dans le recueil d'articles de Frege *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, p. 177.

> Ces indications dans le discours n'introduisent toutefois aucune différence dans la pensée."

Elles n'affecteraient pas la valeur de vérité et du même coup, si l'on admet que la signification linguistique profonde n'est concernée que par le vrai et le faux, elles n'auraient pas lieu d'apparaître dans une description sémantique. De même, d'un point de vue purement sémantique, (4') serait assimilable à la conjonction logique (6) :

(6) [Pierre est riche] et [Pierre est heureux]

Je refuse pour ma part une telle description sémantique de *pourtant*, et cela pour deux raisons.

D'une part, l'argument frégéen ne me semble pas convainquant, comme cela apparaîtra peut-être plus clairement si on le reprend pour conclure cette fois à l'assimilation de *donc* et "et" :

> Le mot *donc* se distingue de la conjonction logique "et" en indiquant que la suite découle des dires précédents. Ces indications dans le discours n'introduisent toutefois aucune différence dans la pensée et n'affectent pas la valeur de vérité : d'un point de vue purement sémantique, *donc* n'est rien d'autre que la conjonction "et".

Or Frege, comme tout logicien, distingue fortement *donc* et "et" : il adopte ce que j'ai convenu d'appeler la "conception classique de *donc*". Il refuserait donc l'argument précédent, et développerait vraisemblablement contre lui l'idée qu'aucune valeur de vérité n'est attribuable à (4). Mais n'est-il pas alors tout aussi inconvenant d'attribuer une valeur de vérité à (4') ?

Par ailleurs, si (4') était assimilable à la conjonction logique (6), il y aurait une opposition forte entre (4') et

(4.r) *les riches sont heureux*, et donc entre (4') et (4). Or, (4') est préfixable par *ce n'est pas normal* :

Ce n'est pas normal : Pierre est riche pourtant il n'est pas heureux.

Le locuteur de (4') admet que (4) aurait dû être possible : (4') retient quelque chose du discours (4), quelque chose d'autre que [Pierre est riche]. Il y a en fait une parenté forte entre (4') et (4), qui empêche d'assimiler (4') à une conjonction. Mais comment apparenter (4) et (4') ?

La conception classique de (4) fournit un élément de réponse : il s'agirait de dire que (4') fait lui aussi allusion à la règle (4.r) sous-entendue par (4). Ainsi :

le locuteur de (4) affirme ce que dit (4.a) *Pierre est riche;*

le locuteur de (4) admet ce que dit (4.r) *les riches sont heureux;*

le locuteur de (4) affirme ce que dit (4.c) *Pierre est heureux;*

et parallèlement :

le locuteur de (4') affirme ce que dit (4.a) *Pierre est riche;*

le locuteur de (4') admet ce que dit (4.r) *les riches sont heureux;*

le locuteur de (4') affirme ce que dit (4'.c) *Pierre n'est pas heureux.*

Pour la clarté de la discussion, cette description de (4) et (4') sera dite **standard**, bien que personne, à ma connaissance, ne l'ait soutenue. Elle assume la conception classique de *donc* et apparente fortement (4) et (4') en supposant que le locuteur de (4') a, vis à vis de (4.r), la même attitude que le locuteur de (4).

Mais il apparaît immédiatement qu'un tel apparentement de (4) et (4') n'est pas possible. En effet, admettant (4.r) et affirmant (4.a), le locuteur de (4'), à l'instar du locuteur de (4), devrait juger légitime (4.c) *Pierre est heureux*. Il serait donc contradictoire de sa part d'affirmer (4'.c) *Pierre n'est pas heureux*. Or, précisément, (4') n'est pas contradictoire. Ainsi, si l'on apparente (4) et (4') en attribuant à leurs locuteurs la même attitude vis à vis de (4.r), on semble être devant l'alternative :

• ou les locuteurs de (4) et (4') admettent tous les deux (R) : on comprend en quoi (4) légitime sa conclusion mais on ne comprend pas pourquoi (4') n'est pas contradictoire;

•ou les locuteurs de (4) et (4') refusent tous les deux (R) : on comprend pourquoi le locuteur de (4') ne se contredit pas, mais on ne comprend plus en quoi (4) légitime sa conclusion.

Le "principe d'équité" de Port Royal propose une échappatoire à cette alternative.

En effet, rappelons-le, Arnauld et Nicole, dans le chapitre de leur *Logique* ici étudié, se trouvent dans une situation fort semblable :

•ou ils admettent (R) *ce qui ne satisfait ni (a), ni (b) n'est pas métaphorique* : la littéralité de (E) *ceci est mon corps* est justifiée mais ils se contredisent en concédant que (3) *la Circoncision est l'alliance* est métaphorique;

• ou ils refusent (R) : ils peuvent alors sans contradiction affirmer que (3) est métaphorique mais la littéralité de E n'est plus justifiée.

Le "principe d'équité" se présente comme une manière d'éviter cette alternative : le fait que l'application d'une règle conduise parfois à des contradictions ne contraint pas

à refuser cette règle, il suffit simplement de l'exploiter avec précaution. Autrement dit, Port-Royal propose de distinguer, non plus seulement deux attitudes "admettre" et "refuser", mais trois attitudes "exploiter", "accepter" et "refuser" telles que :

• exploiter par exemple (R) contraint à trouver légitime la littéralité d'un certain énoncé X, une fois acquis que X ne vérifie ni (a), ni (b);

• accepter par exemple (R) ne force pas à l'exploiter en toute occasion.

Leur discours (D) :

(D) *E ne satisfait ni (a), ni (b). Donc E n'est pas métaphorique.*

signifierait qu'ils acceptent (R) et en l'occurrence l'exploitent. Et leur discours (D') ne serait pas contradictoire :

(D') *(3) ne satisfait ni (a), ni (b) et (3) est métaphorique.*

car leur acceptation de (R) ne les contraindrait pas à l'exploiter dans le cas de (3). Parallèlement, on décrira alors (4) et (4') de la manière suivante :

le locuteur de (4) affirme (4.a) *Pierre est riche;*

le locuteur de (4) accepte (4.r) *les riches sont heureux;*

le locuteur de (4) exploite (4.r);

le locuteur de (4) affirme (4.c) *Pierre est heureux;* (cf la description que Port Royal donne de son propre discours (D)) et :

le locuteur de (4') affirme (4.a);

le locuteur de (4') accepte (4.r);

le locuteur de (4') affirme (4'.c) *Pierre n'est pas heureux;*

(cf. le discours (D') : Port Royal affirme *(3) ne vérifie ni (a), ni (b)* ; Port Royal accepte (R) *ce qui ne satisfait ni (a), ni (b) n'est pas métaphorique* ; Port Royal affirme *(3) est métaphorique*). Je qualifierai cette approche de **description équitable** de (4) et (4'). Elle permet de comprendre ce qui apparente fortement (4) et (4') : leurs locuteurs acceptent tous les deux (4.r). Mais elle ne conduit pas à juger (4') contradictoire puisque le locuteur de (4'), à la différence de celui de (4), n'exploite pas (4.r). La description équitable évite donc les difficultés de la description standard de (4'). Enfin, la description équitable s'inscrit dans le cadre de la conception classique de *donc* : selon Port-Royal, leur discours (D) **justifie** sa conclusion (T) *E n'est pas métaphorique*.

3. Difficultés de l'application du principe d'équité :

Mais est-ce que Port-Royal a vraiment **justifié** la littéralité de (E) *ceci est mon corps* (thèse (T)) ? Car finalement, si le "principe d'équité" conduit à "accepter" la règle (R) malgré ses exceptions, c'est parce qu'il a été convenu que "accepter" ne contraint pas à "exploiter", à appliquer (R), dans n'importe quelle situation. C'est alors un coup de force qu'effectue Port-Royal lorsque, disant simplement accepter (R), il l'exploite dans le cas de E pour conclure à (T). Il faudrait encore qu'ils montrent que l'on peut exploiter (R) dans le cas de E. Ce qu'ils ne font pas, refusant ainsi à cette étape le statut de prémisse. Du coup, l'exploitation d'une règle devient une attitude arbitraire, que l'on peut prendre ou non, sans être pour autant engagé à la justifier. Il n'y a alors plus de sens à dire que la conclusion a été déduite : en fait, elle a été simplement affirmée. De même, la description équitable, en calquant

(4) sur le discours (D) de Port-Royal, refuse le statut de prémisse à l'étape : "le locuteur exploite (4.r)", et transforme la déduction de (4.c) en une simple affirmation de (4.c). Au-delà, c'est même la notion d'acceptation qui perd son sens puisqu'elle laisse entièrement libre d'exploiter, ou non, la règle acceptée.

Mais c'est en fait un peu rapidement qu'à la suite de Port-Royal, la description équitable a été construite car le "principe d'équité" ne proposait pas un tel laxisme : selon lui, c'est dans les "choses qui ne sont point comprises dans l'exception" que les règles à exceptions gardent leur force justificatrice. "Accepter" une règle, ce serait donc se contraindre à l'exploiter dans les cas non exceptionnels (où la règle garde sa force) et à ne pas l'exploiter dans les cas exceptionnels. On pourrait donc réviser la description équitable de (4) et (4') de la manière suivante :

le locuteur de (4) affirme (4.a) *Pierre est riche;*

le locuteur de (4) accepte (4.r) *les riches sont heureux;*

le locuteur de (4) affirme que Pierre n'est pas exceptionnel(**prémisse**);

le locuteur de (4) affirme (4.c) *Pierre est heureux;*

et :

le locuteur de (4') affirme (4.a);

le locuteur de (4') accepte (4.r);

le locuteur de (4') affirme (4'.c) *Pierre n'est pas heureux.*

A nouveau (4) et (4') sont bien fortement apparentés puisque leurs locuteurs acceptent tous les deux (4.r). (4') n'est pas contradictoire (et cette description évite donc les

difficultés de la description standard de (4')). Enfin, la description de (4) s'inscrit maintenant dans le cadre de la conception classique de *donc* : cette fois, le locuteur exploite la règle, non de manière arbitraire, mais suite à une prémisse (Pierre n'est pas exceptionnel) qui l'engage. On comprend alors en quoi la conclusion (4.c) est justifiée et, pour qu'il en aille ainsi pour (T), il resterait à prouver que E n'est pas un énoncé exceptionnel.

Ce recours à un prédicat "ne pas être exceptionnel" , ou encore "est normal", se retrouve par exemple chez Frege[3] qui propose de comprendre *le cheval est un quadrupède* comme synonyme de *tous les chevaux **normalement** constitués sont des quadrupèdes*. Il se trouve encore dans la définition de certaines logiques non monotones. Mais que signifie "ne pas être exceptionnel" ? Comment le locuteur de (4) peut-il savoir que Pierre n'est pas exceptionnel sans déjà supposer que Pierre est heureux ? Qu'est-ce qu'une personne riche et "normale" si ce n'est une personne heureuse ? Et il en va de même pour ce qui est de justifier (T) en montrant que E n'est pas exceptionnel : comment dire que E n'est pas exceptionnel sans par là même déjà dire que E n'est pas métaphorique ? S'adjoindre la prémisse *E n'est pas exceptionnel* pour justifier l'exploitation de (R) et ainsi conclure (T) *E n'est pas métaphorique*, ce n'est jamais que s'adjoindre la prémisse (T) pour pouvoir conclure (T). Il n'y a pas moyen de sauver une justification en précisant que la situation est normale : ce n'est jamais là que furtivement avouer que rien n'est justifié.

---

[3] "Concept et objet", dans *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 131.

4. Une alternative au principe d'équité : la restriction des règles

Est-ce que Port-Royal aurait pu justifier (T) ? Une solution serait de substituer à la règle à exceptions (R) *ce qui ne vérifie ni (a), ni (b) n'est pas métaphorique* une règle **sans exception** (R') *ce qui ne vérifie ni (a), ni (b), ni (c) n'est pas métaphorique*. Certes, cela exigerait de pouvoir établir la condition (c), c'est-à-dire de pouvoir analyser les énoncés métaphoriques *X est A* qui, tels que (3) *la Circoncision est l'alliance*, ne vérifient ni (a), ni (b). Mais Port-Royal fournit cette explication.

L'idée serait que c'est, non pas le terme sujet de (3) (*la Circoncision*), mais son terme prédicat (*l'alliance*) qui signale la non littéralité de l'énoncé. Ainsi, Abraham ne regarderait certes pas la circoncision comme un symbole mais il regarderait par contre l'alliance comme devant être symbolisée. Du coup, lorsqu'Abraham entend le mot *alliance*, il ne serait pas **déjà** préparé à le comprendre comme désignant ce que représente (et non ce qu'est) la circoncision. C'est là ce qui le distinguerait d'Ezechiel entendant (2) *les os étaient la maison d' Israël* : ce dernier, en effet, dès qu'il a interprété le mot *os*, sait que le prédicat *la maison d'Israël* va désigner ce que symbolisent (et non ce que sont) les os. Mais il resterait qu'Abraham concevrait l'idée d'alliance avant d'interpréter le mot *est*, et saurait donc, une fois compris le mot *alliance*, que l'union du sujet et du prédicat ne doit se faire "qu'en signe".

Ainsi, Arnauld et Nicole auraient pu préférer, à la règle (R) qui a des exceptions, la règle **sans exception** (R') :

> (R') Un énoncé *X est A* est métaphorique seulement si il vérifie l'une des trois conditions suivantes :

a) "X" désigne quelque chose qui a pour fonction même de représenter ce que désigne "A";

b) "X" désigne quelque chose que l'interlocuteur sait être un symbole et dont l'interlocuteur attend l'interprétation;

c) "A" désigne quelque chose que l'interlocuteur sait devoir être symbolisé et dont l'interlocuteur attend le symbole.

Pour effectivement **justifier** (T) *E n'est pas métaphorique*, il leur aurait alors suffi de montrer que E ne vérifie, ni les conditions (a) et (b), ni la condition (c). Ce qu'ils ne font pas. Ils préfèrent utiliser (R), évoquer le "principe d'équité" et finalement affaiblir leur justification de (T). Est-ce à dire qu'il leur aurait été difficile de montrer que le corps du Christ n'était pas regardé par les Apôtres comme devant être symbolisé ?

Je ne répondrai pas à cette question théologique. Reste que cette alternative au "principe d'équité" suggère, après la description standard et la description équitable, toutes deux, on l'a vu, problématiques, une troisième description de (4) et (4').

La notion d'exception, rappelons-le, ne permettait pas de sauver la notion de justification. Si l'on admet que la règle sous-entendue par *A donc C* a des exceptions, on ne peut pas maintenir que la conclusion C a été justifiée par cette règle et la légitimité déjà acquise de A. Il apparaît maintenant, comme le suggère la possibilité de la règle (R'), qu'il serait possible de maintenir la thèse 2 de la conception classique de *donc*, pourvu que l'on **décrive** les cas "normaux", qu'on les qualifie autrement que par le fait

qu'ils sont "normaux", c'est-à-dire autrement que par le fait que la conclusion visée est vraie. Ainsi, admettons qu'un riche "normal" soit un riche qui a une certaine propriété P. On pourrait alors dire que le locuteur de (4) sous-entend, non pas la règle à exceptions (4.r) *les riches sont heureux*, mais la règle **sans exception** moins générale (4.r') *les riches qui ont de plus la propriété P sont heureux*. Du même coup, pour justifier sa conclusion (4.c) *Pierre est heureux*, le locuteur de (4) ne serait plus réduit à préalablement affirmer que Pierre est un riche "normal", soit finalement un riche heureux - ce qui rendait absurde d'ensuite **conclure** au bonheur de Pierre. Le locuteur de (4) affirmerait simplement que Pierre est un riche qui a la propriété P, ce qui, étant admis (4.r'), rendrait légitime, et non trivial, de conclure au bonheur de Pierre. On obtient ainsi les pour descriptions de (4) et (4') :

le locuteur de (4) affirme (4.a) *Pierre est riche;*
le locuteur de (4) affirme (implicitement) que Pierre a la propriété P;
le locuteur de (4) admet (4.r') *les riches qui ont la propriété P sont heureux;*
le locuteur de (4) affirme (4.c) *Pierre est heureux;*

et parallèlement :

le locuteur de (4') affirme (4.a);
le locuteur de (4') admet (4.r');
le locuteur de (4') affirme (4'.c) *Pierre n'est pas riche;*

(4) et (4') sont fortement apparentés puisque leurs locuteurs admettent tous les deux (4.r'). La conclusion de (4) est justifiée (on évite les difficultés de la description

équitable) et on n'est pas conduit à dire que le locuteur de (4') se contredit puisque, à la différence du locuteur de (4), le locuteur de (4') n'affirme pas que Pierre a la propriété P (on évite donc aussi les difficultés de la description standard). Je qualifierai cette analyse de **description restrictive** de (4) et (4').

Mais quelle serait cette propriété P ? On évitera d'abord, bien sûr, la propriété "est normal" puisqu'on retrouverait alors les difficultés de la description équitable (révisée) : quels seraient ces riches normaux dont on pourrait systématiquement dire qu'ils sont heureux, sinon précisément les riches heureux ? Il est à vrai dire difficile de formuler P. Cependant, en s'inspirant, très librement, de la logique des défauts de Reiter, on pourrait penser à quelque chose comme *rien ne va contre le bonheur de Pierre.* Cette solution évite de recourir à une notion de normalité (le locuteur de (4) ne suppose pas sa conclusion, il suppose seulement que la négation de sa conclusion n'est pas légitime) et peut s'appliquer à tout discours *A donc C* : le correspondant de *Pierre a la propriété P* sera *rien ne va contre le fait que C.* Mais cette solution "par défaut" rencontre deux difficultés : une difficulté qui lui est propre, d'abord, et une difficulté liée à toutes les solutions s'inscrivant dans le cadre de la description restrictive.

En effet, comme souhaité, la solution "par défaut" associe bien *A donc C* à un raisonnement valide - à savoir celui qui a pour conclusion C et dont les prémisses sont : d'une part A, ensuite "on n'a pas la preuve de non C", et enfin "si on sait A et que non C n'est pas démontré, alors C". Ainsi compris, *A donc C* justifie certes sa conclusion. Mais c'est au prix d'une prémisse, la dernière, qui

précisément déplace la charge de la preuve. Or supposer que c'est au contradicteur de démontrer non C suffit-il vraiment pour justifier C ? Quand Leibniz attribuait aux athées la charge de trouver une contradiction dans l'idée de parfait, il essayait de démontrer que cette charge leur revenait effectivement. C'est ce qui lui permettait de conclure ensuite, par défaut, que cette idée n'est pas contradictoire et de construire sur elle une preuve de l'existence de Dieu. Mais peut-on ériger en principe que la charge de la preuve est au contradicteur ? Charger les athées, sans argument aucun, de prouver qu'il avait tort aurait-il suffi à Leibniz pour prouver l'existence de Dieu ?

De plus, la solution "par défaut", comme toutes celles s'inscrivant dans le cadre de la description restrictive de (4) et (4'), rencontre la difficulté suivante. Considérons les deux discours (7) et (7') :

(7) *Pierre est riche et rien ne va contre son bonheur donc Pierre est heureux.*

(7') *Pierre est riche et rien ne va contre son bonheur pourtant il n'est pas heureux.*

D'après la description restrictive, (7) et (7') sont apparentés en cela que leurs locuteurs admettent la même règle sans exception (7.r). Mais quelle est cette règle ? Il ne peut s'agir de la règle (4.r') *les riches, à l'encontre du bonheur desquels rien ne va, sont heureux* car (7') serait alors contradictoire puisque son locuteur affirme (explicitement) que Pierre est riche et que rien ne va contre son bonheur. Les locuteurs de (7) et (7') admettraient donc une nouvelle règle (7.r) *les riches contre le bonheur desquels rien ne va et qui ont la propriété P' sont heureux*. Et de même, le locuteur de (8) :

(8) *Pierre est riche, rien ne va contre son bonheur et il a la propriété P' donc il est heureux.*

admettrait une troisième règle (8.r) *les riches, à l'encontre du bonheur desquels rien ne va et qui ont les propriétés P' et P" sont heureux.* Je ne vois guère comment déterminer toutes ces propriétés P', P", ...

Une issue est cependant possible, tout en restant dans le cadre de la description restrictive. Il s'agirait de préciser que "avoir la propriété P" est une expression du métalangage descriptif sans correspondant linguistique. Il serait impossible de **dire** que Pierre a la propriété P : les **discours** (7) et (7') n'existeraient donc pas et, du même coup, l'objection précédente tomberait. Mais une nouvelle difficulté apparaît alors, liée au statut de cette prémisse implicite [Pierre a la propriété P] : comment le locuteur de (4) la communique-t-il à son interlocuteur ?

On pourrait penser ici utiliser un calcul semblable à ceux, imaginés par Ducrot ou par Grice, pour déterminer les sous-entendus. Le locuteur de (4) commencerait par dire [Pierre est riche]. Puis, par son usage du mot *donc*, il marquerait qu'il communique un raisonnement justifiant, au sens fort que prend ce terme en logique mathématique, ce que dit *Pierre est heureux.* Enfin, il dirait [Pierre est heureux]. L'interlocuteur de (4) constaterait alors une contradiction : savoir que Pierre est riche ne suffit pas pour conclure que Pierre est heureux. Et ce serait précisément cette contradiction qui lancerait l'interlocuteur dans la recherche de prémisses rendant correct le raisonnement du locuteur de (4). Un tel calcul est fort difficile à décrire car nombreuses sont les prémisses possibles. Mais admettons qu'il soit effectivement mené et,

qu'à son issue, l'interlocuteur comprenne que Pierre a la propriété P. Ce que je voudrais ici noter, c'est que le locuteur de (4) parvient finalement à communiquer que Pierre a la propriété P seulement parce que ce qu'il dit (explicitement) ne constitue pas un raisonnement valide. La description restrictive de (4) repose donc de manière fondamentale sur l'hypothèse que *donc* signale la présence d'un raisonnement valide.

Revenons alors à l'hypothèse que [Pierre a la propriété P] n'est pas linguistiquement formulable. La structure (7) *Pierre est riche et a la propriété P donc Pierre est heureux* sortirait du champ linguistique et les objections relatives à son traitement, faute d'objet, disparaîtraient du même coup. Mais, comme je l'annonçais, un nouveau problème apparaît. En effet, selon la description restrictive, (4), on vient de le voir, a pour fonction de communiquer un raisonnement valide. Si maintenant on admet que ce raisonnement repose sur une prémisse non formulable linguistiquement, on est conduit à dire que les discours en *donc* visent à communiquer des raisonnements impossibles à **dire**. La langue aurait pour fonction de nous permettre de communiquer nos mouvements de pensée et serait fondamentalement inadéquate à cette fonction. Je refuse pour ma part une telle vision de la langue : je la pense tout à fait adéquate, pourvu qu'on ne cherche pas dans nos discours ce qu'ils ne font pas.

Conclusion :

Le chapitre XIV du livre II de *la Logique ou l'art de penser* ne **justifie** donc pas, au sens fort de ce terme, la littéralité de (E) *ceci est mon corps*. Lui adjoindre des prémisses telles que *l'énoncé E est normal* ou *il est à la*

charge des protestants de montrer que E est métaphorique ne reflèterait qu'une volonté logiciste (car c'est bien de cela qu'il s'agit, même si l'on accompagne ce choix d'un discours bienveillant sur nos capacités de raisonnement) de transformer, ici de manière caricaturale, les discours argumentatifs en démonstrations mathématiques. Je dirai plutôt que ce chapitre relève, non de l'ordre logique dont Arnauld et Nicole développent les règles un peu plus loin, mais de l'ordre du discours. Non que "ce soit seulement du discours". Mais ce texte a une cohérence propre, autre que celle de la déduction logique, et même occultée par le regard logiciste. Ainsi, par exemple, si Arnauld et Nicole avaient voulu clore leur chapitre par quelque remarque favorable aux protestants, ils auraient été contraints d'utiliser un *mais*, la langue même leur aurait imposé cette cohérence. L'ordre discursif est un ordre réglé. Un autre exemple. Le "principe d'équité" dont il a été question tout au long de cette étude est introduit plus précisément par Arnauld et Nicole de la manière suivante :

> "Car il faut se souvenir de ce principe d'équité, que la plupart des règles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception."

Mais qu'est-ce qu'un *principe d'équité* ? Qui est *équitable* et qui ne l'est pas ? Force me semble être d'admettre, à la suite de Platon, qu'une telle question est sans réponse. Un logiciste en conclurait qu'Arnauld et Nicole utilisent des mots flous et du même coup remettrait en cause la possiblité d'une cohérence de leur discours : comment attendre d'un texte qu'il justifie ses thèses ou ne se contredise pas s'il est impossible de déterminer les conditions de vérité des mots pleins qui y apparaissent ?

Ce que je voudrais noter ici, c'est que le terme *équitable* est flou en cela seulement que, à la différence des termes *pair* ou *continue* des mathématiques, il n'a pas de condition de vérité. Mais, contrairement à ce que prétendent les logicistes, il reste que son emploi est linguistiquement contraint : il est possible de dire *il faut **se souvenir** de ce principe d'**équité***, il aurait été possible de dire *il faut **rejeter** ce principe **laxiste** selon lequel les règles à exceptions gardent leurs forces justificatrices*, mais il aurait été plus difficile de dire *il faut **rejeter** ce principe d'**équité***. Non qu'il relève de notre culture que l'équitable est chose bonne. Mais parce qu'il fait partie de la signification même du mot *équitable* que c'est là chose bonne. Les termes pleins de la langue n'ont pas de condition de vérité mais la langue impose certains assemblages. Il y a une cohérence discursive : simplement, cette cohérence n'est pas celle de la déduction logique.

On pourrait encore se demander si ce chapitre XIV est convainquant. D'un point de vue logique, certainement pas, et Descartes n'aurait sans doute pas approuvé ce recours à des "règles morales" (il aurait préféré renvoyer explicitement à "la Morale") : en effet, on ne saurait prétendre avoir prouvé une conclusion (le caractère littéral de l'énoncé du Christ) si on utilise pour cela une règle (sur les conditions nécessaires à l'interprétation métaphorique) acceptable seulement si l'on admet qu'elle peut avoir des exceptions. D'un point de vue maintenant discursif, le mouvement apparent dans le texte d'Arnauld et Nicole est celui que l'on fait, d'une manière générale, lorsque l'on construit un discours cohérent *A donc C*. Il appartient en effet au *donc* de la langue d'ouvrir toujours la possibilité d'un *pourtant*, et le texte de *la Logique* rend simplement

évident l'impossibilité qu'il y a à comprendre le *donc* de la langue comme la marque d'une inférence. Cela n'empêche pas qu'un des meilleurs moyens de développer une opinion, de lui donner du poids dans l'ordre de la parole, c'est de la faire apparaître comme la conclusion d'un discours en *donc*. En d'autres termes, la "preuve" discursive donnée par *la Logique* est, me semble-t-il, de même nature que la "preuve" par l'exemple utilisée par Pascal lorsque, dans les Provinciales[4], il avait dû défendre les jansénistes contre le reproche jésuitique de ne pas croire **vraiment** à la transsubstantiation. Bien sûr, Pascal et *la Logique* n'ont pas la même chose à prouver. Pascal veut prouver l'existence d'une croyance, Arnauld et Nicole veulent prouver sa vérité. Mais les moyens utilisés ne me semblent pas très différents. En effet, Pascal n'avait pu alléguer en faveur de la foi catholique des jansénistes que la vénération dont le Saint Sacrement était l'objet chez les religieuses de Port-Royal. Or il n'y a aucun lien logique entre une attitude et la réalité d'une croyance. C'est seulement convainquant, comme est convainquant d'exhiber, en faveur d'une conclusion, un discours en *donc* linguistiquement cohérent.

[4] Seizième lettre

Références bibliographiques

DUCROT, O., *Le Dire et le Dit*, Paris, Minuit,1984.
FREGE, G., *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
PARIENTE, J.-CL., *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Minuit, 1985.
THAYSE, A., *Approche logique de l'intelligence artificielle*, Paris, Dunod, 1990.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEODORA CRISTEA

„Des idées qui ont refait surface"

L'histoire d'une science peut se lire, elle a un sens, ce mot étant pris dans sa double acception de signification et de direction. Au point de son parcours où elle est aujourd'hui arrivée, la linguistique se doit de revenir en arrière pour réévaluer la transmission d'un acquis sans cesse accru et remodelé. N. Chomsky insistait dans sa *Linguistique cartésienne* sur cette réévaluation rétrospective qui n'est pas qu'un hommage, elle est aussi et surtout un point de repère de l'évolution de la linguistique:

Ce sont des questions d'intérêt actuel qui déterminent l'allure générale de cette esquisse; en d'autres termes, je n'essaierai pas de définir la linguistique cartésienne, telle qu'elle se voyait elle-même, mais je concentrerai mon attention sur le développement des idées qui ont refait surface. (1969: 16)

La lecture d'un fragment de la *Grammaire* de Port Royal que nous proposons rejoint les lectures modernes des grammaires prémodernes, pour surprendre dans ces textes revalorisés les idées qui, reformulées d'une manière implicite ou explicite, annoncent les recherches actuelles.

Quelques balises méthodologiques sont nécessaires pour orienter ce regard «neuf» sur un texte ancien.

L'objectif primordial de l'analyse est de déceler dans le texte les moyens linguistiques qui servent de support à des

idées reprises ultérieurement par la linguistique du XX-e siècle, de voir donc s'il existe une homologie entre le plan textuel et l'activité discursive qui le sous-tend.

L'analyse peut être effectuée en adoptant une double démarche: *en aval*, par la mise en relation d'une activité discursive, à partir d'un donné culturel, avec sa textualisation (lecture «en production»), ou *en amont* par la découverte de l'activité discursive à travers ses réalisateurs linguistiques (lecture «en reconnaissance»)[1]

C'est la deuxième voie que nous allons suivre, en nous appuyant sur les instructions pragma-sémantiques contenues dans le texte.

Nous présentons d'abord le fragment intégral de la Grammaire de Port-Royal choisi, la référence à des segments précis du texte sera reprise au cours de l'exposé[2]:

Jusqu'ici, nous n'avons considéré dans la parole que ce qu'elle a de matériel, et qui est commun, au moins pour le son, aux hommes et aux perroquets.

Il nous reste à examiner ce qu'elle a de spirituel, qui fait l'un des plus grands avantages de l'homme au-dessus de tous les autres animaux, et qui est une des plus grandes preuves de la raison: c'est l'usage que nous en faisons pour signifier nos pensées, et cette invention merveilleuse de composer en vingt-cinq ou trente sons cette infinie variété de mots, qui, n'ayant rien de semblable en eux-mêmes à ce qui se passe dans notre esprit, ne laissent pas

---

[1] Pour les notions de lecture en production et lecture en reconnaissance, v. M. ALI BOUACHA, «De l'*ego* à la clase de locuteurs: lecture linguistique des Méditations», *Langages* no. 119, 1995, p. 81.

d'en découvrir aux autres tout le secret, et de faire entendre à ceux qui n'y peuvent pénétrer, tout ce que nous concevons, et tous les divers mouvements de notre âme. Ainsi l'on peut définir les mots des sons distincts et articulés, dont les hommes ont fait des signes pour signifier leurs pensées.

C'est pourquoi on ne peut bien comprendre les diverses sortes de significations qui sont enfermées dans les mots, qu'on n'ait bien compris auparavant ce qui se passe dans nos pensées, puisque les mots n'ont été inventés que pour les faire connaître...

1. La lecture «en reconnaissance» du texte mettra en place une analyse intégrant des éléments appartenant à deux niveaux:

- le niveau des marques énonciatives;
- le niveau des relais anaphoriques.

1.0. Le dispositif énonciatif du fragment analysé présente deux traits caractéristiques, témoins de sa vocation discursive:

- Un ancrage **a-temporel.**

Exception faite de l'énoncé initial, qui, pour des raisons didactiques, relève de l'ordre du récit (nous n'avons considéré...), le reste du texte contient des verbes au présent atemporel, destiné à soutenir le caractère de généralité des assertions. Les deux parfaits (*les hommes ont fait...; qu'on n'ait bien compris...)* apparaissant dans les deux derniers paragraphes véhiculent l'idée que ce qui intéresse est ce qui se passe dans notre esprit avant l'acte de parole. Les marques verbales du texte induisent un discours qui *s'articule à un espace de référence non borné où le système de repérage temporel est absent* (J.-P.

Bronckart, 1993: 8), en accord avec l'aspiration à des généralisations;

- Le caractère **a-déictique.**

Le texte est construit dans une relation d'indépendance par rapport aux paramètres énonciatifs, les déictiques proprement dits y sont interdits en vertu du caractère expositif du texte qui relève de l'autonomie discursive. Nous excluons d'entrée de jeu l'élément *Jusqu'ici* figurant au début du fragment, en raison de sa fonction intratextuelle d'articulateur qui organise le discours en renvoyant à ce qui a déjà été dit.

Nous examinerons la nature des pronoms qui apparaissent dans le texte, principalement la présence répétée du pronom *nous.* Deux questions peuvent se poser quant à la valeur référentielle et la fonction discursive de ces *nous:*

- quelles sont les valeurs différentielles qu'il faut attacher aux occurrences de ce pronom;

- comment ces valeurs différentielles rendent-elles compte de l'hétérogénéité discursive?

L'analyse montre que les diverses occurrences de *nous* ne renvoient pas à la même instance énonciative:

- les deux premiers *nous* (*nous n'avons considéré..., il nous reste à examiner...*) ont pour référent le „sujet pédagogique", organisateur d'un discours à dominante didactique;

- les deux dernières occurrences de *nous* (*c'est l'usage que nous en faisons...; tout ce que nous concevons)* renvoient à tout sujet pensant et parlant, mais à aucun sujet en particulier, constituant ainsi une classe tout entière de sujets.

Les deux valeurs de *nous* correspondent à deux plans discursifs: un discours didactique engageant un *nous* référant au scripteur garant de la vérité des assertions performées et un *nous* porteur d'une opération de généralisation, instrument servant à assurer l'autonomie des énoncés dans un discours purement théorique.

1.2. Dans la planification discursive, telle qu'elle apparaît dans le texte, le premier relais anaphorique est celui des éléments totalement désembrayés: *nous* (généralisant) – *les hommes - on*, expressions de l'ambition de développer une linguistique générique, accédant à des catégories universelles.

Le deuxième relais anaphorique met en jeu des isotopes psychologisants (*nos pensées, notre esprit, les mouvements de notre âme, les opérations de notre esprit, tout ce que nous concevons, l'objet de notre pensée).*

Par ce deuxième relais anaphorique, on maintient dans la focalisation un objet proéminent: les facultés cognitives qui régissent la parole, *l'aspect interne* livré à notre connaissance par les mots, qui en constituent *l'aspect externe* (*Les hommes ont fait des signes pour signifier leurs pensées*). On y reconnaîtra facilement l'opposition établie plus tard par Gustave Guillaume, qui voyait dans le langage deux côtés fort distincts: un côté physique — les sons qui lui servent de véhicule, un côté physiologique — les activités qui accompagnent la parole (Leçon du 21 novembre 1947, série C). Dans la conception de Guillaume, le plus aisément saisissable est le côté physique, tandis que la découverte des faits de grammaire générale est malaisée, mais la pratique et le maniement d'une langue ne sauraient se concevoir sans une activité mentale concomitante. La Grammaire de Port-Royal

insiste sur cette opposition entre ce qu'on apellera plus tard la structure de surface et la structure profonde, idée que l'on retrouve aussi chez Guillaume (*on ne peut bien comprendre les diverses sortes de significations qui sont enfermées dans les mots, qu'on n'ait bien compris auparavant ce qui se passe dans nos pensées*).

Tout comme les grammairiens de Port-Royal, Guillaume veut découvrir sous la particularité grammaticale d'une langue qui sera le français, ce qui appartient incontestablement à la grammaire générale, *ce qui se retrouve universellement en tout idiome;* le linguistique devra par conséquent *s'évader du particulier* (Leçon du 21 décembre 1945, série C), ambition déjà présente chez les grammairiens philosophes. Le partage de la réalité linguistique en deux plans d'existence: le plan de puissance et le plan d'effet est la base de la créativité du langage qui permet de créer des éléments infinis à l'aide de moyens finis (*cette invention merveilleuse de composer en vingt-cinq ou trente sons cette infinie variété de mots*).

Ces deux lignes de focalisation maintenues par des procédures phoriques (K. Ehlich, 1995: 112) mettent à jour la double vocation du discours grammatical: la vocation cognitive et la vocation universelle. On voit aussi se révéler la cohérence d'un projet qui s'impose comme le signe de la rationalité de son temps.

A une époque où la linguistique ambitionne de construire une grammaire universelle et où l'on assiste à un grand essor de la linguistique cognitive, il serait tout à fait juste de décrire les travaux en cours comme un prolongement de la tradition cartésienne et de la psychologie qui en constitue le fondement (N. Chomsky, 1996: 111).

Références bibliographiques

BOUACHA, Ali M., *De l'ego à la classe de locuteurs: lecture linguistique des* ***Méditations***, **Langages**, no. 119, 1995, pp. 79-94.

BRONCKART, J.-P., *L'organisation temporelle des discours*, *Langue française*, no. 97, 1993, pp. 3-13.

CHOMSKY, N., *La linguistique cartésienne*, Paris, Editions du Seuil, 1969.

EHLICH, K., *Manière de penser, manière d'écrire; la procédure phonique dans le texte hégélien*, **Langages**, no. 119, 1995, pp. 109-122.

PHILIPPE, G., *Embrayage énonciatif et théorie de la conscience: à propos de l'**Etre et le Néant***, **Langages**, no. 119, 1995, pp. 95-108.

VALIN, Roch, (sous la direction de), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume*, 1969.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Traduction et grammaire générale

Si c'est manifestement à partir de la *Grammaire de Port-Royal* (1660) que l'on commence à parler de *grammaire générale*, il n'en est pas moins vrai que cette étiquette conviendrait à toute grammaire étudiant «uniquement les signifiés grammaticaux, les structures qui assurent la construction, la cohérence de la phrase» (J. Stefanini, 1994: 38), c'est-à-dire à celles de la fin du Moyen Âge, ainsi qu'aux grammaires les plus importantes de la Renaissance[1], qui renouent de façon plus ou moins nette avec Aristote.

Toutes ces grammaires, qui ne négligent aucunement ce qu'on appellerait aujourd'hui, à la suite d' A. Martinet, les unités significatives de première articulation – ni, d'ailleurs, celles de deuxième articulation –, parlent longuement des parties du discours, qu'elles définissent et classifient soigneusement[2], s'arrêtant finalement au niveau de la propostion ou phrase simple, dont elles décrivent les «constituants fondamentaux» à l'aide d'une terminologie

---

[1] «Le XVIe siècle a plus d'un mérite dans l'histoire de la linguistique, mais son principal mérite est la naissance ou le développement des grammaires des langues modernes. L'humanisme le maintient tout de même dans les voies de la tradition antique, que ce soit pour la théorie du signe ou l'interprétation de Babel.» (J. Stefanini, 1994: 21).

[2] Les parties du discours sont d'ordinaire nommées et définies en tant qu'éléments de la **phrase**, en tant qu'unités minimales de cette dernière.

qui ne se transmet pas sans modification(s) d'une étape à l'autre, d'une orientation philosophique à l'autre.

Comme d'autres spécialistes l'ont bien montré, la phrase est un objet d'étude qui présente autant d'intérêt pour les logiciens – soucieux de *vérité* –, que pour les grammairiens – plongés dans l'analyse des mécanismes responsables de la *correction grammaticale* de l'ensemble. Cette réflexion plurielle sur la phrase, qui peut avoir retardé la constitution d'une discipline linguistique autonome, a sans doute contribué à multiplier – sinon à résoudre – les questions relatives à la nature du langage et au rapport de l'homme à la langue, à la manière dont il parvient à transformer la simultanéité en succession linéaire et à rendre le continuum par l'emploi exclusif d'unités discrètes. Cette façon des penseurs-philosophes de se partager, malgré leurs préoccupations bien distinctes, le rôle d'éclaireurs en la matière se manifeste jusque dans la terminologie utilisée à l'époque, dont les échos se répercutent toutefois dans nombre de théories linguistiques du XXe siècle: car si le terme *suppositum* («sujet» de la phrase) remonte à l'Antiquité, celui qui l'équilibre dans l'analyse logique de la proposition – *appositum* («prédicat») – est bien une création des scolastiques (J. Stefanini, 1994: 24). Ces deux termes, qui ne se définissent convenablement que dans les limites de leur relation réciproque, correspondent parfaitement aux exigences de l'analyse pratiquée par les Messieurs de Port-Royal. De ce côté-ci, il n'y a donc pas d'originalité dans la *Grammaire de Port-Royal* et certains éléments de continuité incontestable nous permettent de parler de *grammaire(s) générale(s) médiévale(s)* comme l'on parle de grammaire générale au XVIIe et au XVIIIe siècle.

L'histoire de l'époque classique rejoint les traditions mises en vedette par l'histoire des temps anciens!

1. Les grammaires générales qui n'opèrent qu'avec les deux fonctions reconnues depuis l'Antiquité – le *sujet* et le *prédicat* – ne sont certainement pas dépourvues de puissance explicative. Si l'on admet que tout verbe renferme en soi le verbe *être*, car, chaque fois que l'on veut dire quelque chose à propos d'un être ou objet, on dit tout d'abord que cet être ou objet *est*, ces deux fonctions suffisent pour rendre compte non seulement des propositions centrées autour du verbe *être* lui-même, mais aussi de celles organisées autour de n'importe quel autre verbe fini, intransitif ou transitif. La *Grammaire de Port-Royal,* qui explique *je lis* par *je suis lisant*, ne fait pas exception à la règle: elle rend compte de la vocation du verbe *lire* à remplir la fonction de prédicat, entrant en relation avec le sujet par l'intermédiaire de la copule[3].

Cependant, même si elle est simple, la phrase peut contenir un nombre d'éléments supérieur à celui qui caractérise les exemples mentionnés. L'analyse en sujet et prédicat, qui ne laisse pas de résidu, peut être jugée non satisfaisante: un prédicat trop complexe, un groupe d'unités hétérogènes, accepte difficilement d'être réduit à

[3] Pour les modistes, cette relation s'établit par le mode de la «distance»: «...grâce à la copule que la *composition* situe en tout verbe, [le mode de la «distance»] établit, en un moment de la durée et en le soumettant aux modalités de l'énonciation (assertion, négation, interrogation, etc.) un lien entre un élément permanent, le nom, et un événement, un état situé dans le temps.» (J. Stefanini, 1994: 60).

une fonction unique, qui cache les particularités des individus grammaticaux et abolit les différences.

2. Si la *Grammaire de Port-Royal,* grammaire *générale* et *raisonnée* du XVIIe siècle, est sous-tendue par l'idée – courante à l'époque classique – que la parole comporte une analogie interne avec le contenu qu'elle véhicule, qu'elle n'est pas signe mais miroir de la pensée qu'elle représente, la grammaire *générale* des modistes du XIIIe siècle se réclame d'une conception différente: la phrase reflète la réalité.

Faisant leurs les principes d'Aristote, les modistes (Thomas d'Erfurt, Albert le Grand) conçoivent le langage comme «un processus dont les opérateurs incluent les *modi significandi* comme cause efficiente prochaine» (L. G. Kelly, 1977: 108).

Le *mouvement* qui définit le monde réel se retrouvera donc dans la phrase; mais ce *motus*-là, quoique vu comme un processus réel, sera d'un ordre spécifique, caractérisé par l'*interaction* entre les unités du langage mobilisées.

Le *mouvement* qui définit la phrase implique l'existence d'un *terminus a quo* et d'un *terminus ad quem* entre lesquels il se développe. Le *terminus a quo* est «une chose en acte», ayant la capacité «d'accepter un degré d'action supérieur» (= la qualité appelée *quies*); c'est cette qualité même qui lui permet de fonctionner comme *principium* du mouvement (= *motus*); cependant, comme elle n'existe qu'à l'état *d'élément potentiel* dans le *terminus a quo*, pour être amenée à l'action, elle a besoin d'un *moteur*: ce *moteur en acte*, c'est *l'intellect agent*. Le *motus* se résout en un terme dont «la potentialité inhérente au *quies* a été

actualisée» (L. G. Kelly, 1977: 109). Ce résultat final, c'est le *terminus ad quem*.

Le *mouvement* qui anime la phrase simple se définit comme un continuum divisible à l'infini, dont la «mesure» est le temps et la succession; il n'est évidemment ni l'«accident» du terme *a quo*, ni celui du terme *ad quem*.

La forme classique de ce type de *mouvement* accompli dans le discours est la phrase; le *terminus a quo*, c'est – on l'aura compris – le sujet ou *suppositum*; le prédicat ou *appositum* – d'ordinaire un verbe *fini* – est l'expression du *motus*; si le verbe est intransitif, l'accident de la *compositio* – concept purement modiste – permet de séparer le *motus* – exprimé par la copule *être* – du *terminus ad quem* – le participe *dormant, courant, lisant, ...* qui met un terme au mouvement rendu par la copule[4]; si le verbe est transitif, il laisse ouverte une dépendance: l'*appositum* sera subdivisé en deux: l'expression du *motus* – le verbe fini – et l'expression de sa *conséquence*, le *terminus ad quem* – le nom utilisé à des cas obliques. Le terme *ad quem* est dinstinct à la fois du terme *a quo* et du *motus* lui-même; comme il est le résultat du *motus*, il en dépend «comme un effet dépend d'une cause» (L. G. Kelly, 1977: 120), et cette dépendance est marquée grammaticalement par les cas obliques affectant le nom. Le choix de tel ou tel cas oblique dépend des caractéristiques du verbe exprimant le *motus* – verbe qui gouverne le complément, dirait-on aujourd'hui. S'il y a plusieurs cas obliques qui peuvent fonctionner en tant que *terminus* (= terme, fin), alors que

[4] Le *terminus ad quem* des verbes intransitifs est inclus dans les unités linguistiques mêmes. Là où il y a un accusatif interne – ex.: le verbe *vivre* –, on parle d'un *terminus ad quem* supplémentaire.

le nominatif, cas direct, fonctionne toujours comme *principium*, ils n'expriment pas tous le même genre de fin: l'accusatif «met un point d'achèvement par rapport à l'action», le datif et l'ablatif marquent la fin par rapport à l'action et par rapport à la substance.

Voilà qui permet beaucoup mieux d'expliquer ce qu'il y a dans l'appositum de telle ou telle phrase concrète!

Le concept de *terminus ad quem* permet d'affiner l'analyse du prédicat, de partir à la découverte d'autres fonctions syntaxiques, chose faite en France, par exemple, avec Dumarsais, à qui l'on doit la notion de *complément*, et avec Beauzée, qui développe l'idée dans l'article «Régime» de l'*Encyclopédie*.

3. Les phénomènes mis en évidence par le transcodage du discours[5] d'une langue dans l'autre semblent offrir des arguments à l'appui de l'analyse en *terminus a quo* et *terminus ad quem*, autrement dit, à l'appui d'un modèle

[5] Le mot *discours* est employé ici dans le sens que lui donne G. Guillaume. Par ailleurs, ce linguiste, qui considère que la langue offre, en sa structure, une image fidèle des moyens, organisés, systématisés, qu'a la pensée de saisir elle-même sa propre activité, utilise les étiquettes *terme a quo/terme ad quem* pour décrire le double mouvement de l'esprit en direction du singulier et de l'universel. Ainsi, dans le système de l'article français, la première tension – anti-extensive –, orientée en direction du singulier numéral – a un *terme ad quem:* UN, qui devient le terme *a quo* pour la deuxième – tension extensive, orientée en direction de l'universel et de l'abstrait (voir LE). La *Grammaire de Port-Royal* propose déjà une analyse correcte et profonde du système de l'article français, mais cette théorie trouve son expression la plus parfaite chez G. Guillaume, qui y fait intervenir le concept d'*extensité*.

affiné de l'interprétation de *l'appositum*, modèle plus nuancé que celui qui nous est légué par la *Grammaire de Port-Royal*.

Les changements qu'entraîne le transcodage de certains énoncés roumains en français, par exemple, peuvent affecter de façon très profonde, parfois, la structure des «constituants» mis en relation d'équivalence. Pour l'analyse de ces changements, qui concernent:

a) la construction de *l'appositum*;

b) la construction du *suppositum* et de *l'appositum*,

il nous semble préférable de faire appel à des concepts tels que *terminus a quo* et *terminus ad quem*, plus aptes à rendre compte des différences d'organisation de l'expression.

Voici, à titre d'illustration, quelques séquences bilingues – résultat du transcodage:

a) Changements affectant l'*appositum*:

• *Terminus ad quem* inclus dans le verbe –>*terminus ad quem* non inclus:

Băiatul gâfâia / Le garçon était haletant.

Si dans la langue de départ, le *motus* est exprimé par un verbe intransitif, la langue d'arrivée adopte une solution différente pour exprimer ce *mouvement*: traduit essentiellement par le verbe copule *être*, il se voit mettre un terme par le participe en – *ant*, qui l'accompagne obligatoirement.

• *Terminus ad quem* inclus dans le verbe –> verbe + *complément* (accusatif):

Ne ducem să colindăm în fiecare an.

Tous les ans, nous allons chanter des noëls.

Le verbe *chanter*, utilisé pour former l'*appositum* dans la langue d'arrivée, laisse ouverte une dépendance: au *motus* vient s'ajouter la *conséquence – des noëls*, accusatif

qui «dénonce le terme du mouvement puisqu'il place la substance par rapport au terme de l'action» (in L. G. Kelly, 1977: 114).

• *Terminus ad quem* marquant la fin par rapport à l'action et par rapport à la substance —>*terminus ad quem* mettant un point d'achèvement par rapport à l'action:

Titi strânse din sprâncene.

Titi fronça légèrement les sourcils.

(G. Călinescu, *Enigma Otiliei*, I, 54/56)

Le complément (= *terminus ad quem*) qui accompagne le verbe *strânse* dans la langue de départ est exprimé par une forme casuelle qui ne remplit pas les mêmes fonctions que l'accusatif ordinaire (à comparer avec: *X strânse lucrurile* «X ramassa ses affaires»). Les deux types de construction de l'*appositum* mis en évidence par l'exemple bilingue que nous venons de citer représentent un modèle dont relèvent bien d'autres expressions similaires appartenant aux deux langues: roum. *a ridica din umeri*/fr. *hausser les épaules*; roum. *a da din cap*/fr. *hocher la tête*; roum. *a da din mâini şi din picioare*/fr. *remuer les bras et les jambes*, etc. Il existe néanmoins des cas de construction analogue dans les deux langues: roum. *a da din coate*/fr. *jouer des coudes.*

b) Changements affectant à la fois le *suppositum* et l'*appositum*:

• *Terminus ad quem* mettant un point d'achèvement par rapport à l'action —> *terminus ad quem* inclus dans le verbe:

... un exerciţiu care varia la infinit o temă...

... un exercice difficile, sur un thème qui variait à l'infini...

(G. Călinescu, *Enigma Otiliei*, I, 31/32)

À examiner la nature intime des changements mis en évidence par cet exemple bilingue, on comprend mieux comment se manifeste, lors du transcodage, la relation entre le *terme ad quem* et le terme *a quo* ou *principium*, l'interaction entre les trois parties essentielles de la phrase simple.

• *Terminus ad quem* exprimé par un datif, cas oblique marquant le point d'achèvement par rapport à l'action et par rapport à la substance —> *terminus ad quem* exprimé par un infinitif:

Îmi plac călătoriile./J'aime voyager.

L'infinitif est surtout le *terminus ad quem* des verbes modaux[6]; il remplit ce rôle, même s'il ouvre, à son tour, une dépendance: *Je veux lire (x)*[7].

Il se peut que dans la langue d'arrivée la restructuration des moyens d'expression soit beaucoup plus profonde, faisant prendre à la construction hétéronyme un aspect infiniment plus complexe:

... pentru ce îți vin scrisori pe numele Otilia Mărculescu...

... pourquoi tu te fais adresser tes lettres au nom d'Otilia Mărculescu...

(G. Călinescu, *Enigma Otiliei*, I, 55/57)

Si telles sont les dimensions que peut prendre la réorganisation des moyens d'expression lors du passage d'une langue à une autre, il n'est peut-être pas souhaitable

---

[6] Les modistes affirment que l'infinitif construit avec des verbes modaux comme les verbes de volonté, par exemple, met un terme à leur action *a parte post.* (in L. G. Kelly, 1977: 115).

[7] «Dans une phrase comme *volo legere Virgilium*, le *motus* de *volo* s'achève avec *legere* et celui de *legere* avec *Virgilium*.» (in L. G. Kelly, 1977: 115)

de s'arrêter à un modèle d'analyse extraordinairement abstrait, qui induise une image unique et unitaire de la «mécanique» des phrases, conçue en dehors des codes à travers lesquels elle se manifeste. Plutôt que de faire appel à une pareille construction théorique, mieux vaut recourir à un modèle qui permette qu'on identifie la nature et l'importance des différences entre les langues, même si rien ne garantit qu'une fois ces différences identifiées, classées et expliquées, l'opération traduisante sera toujours réalisée avec succès.

4. Au fond, si nous avons bien compris l'esprit de la Lettre au R. P. Mersenne du 20 novembre 1629, Descartes considère que le plus difficile, quand on passe d'une langue à une autre, c'est de maîtriser la grammaire de chacune d'elles. Cependant, malgré la difficulté de l'obstacle, il est encore préférable de recourir – pour exprimer sa pensée – à la diversité des formes linguistiques existantes, plutôt que de vouloir créer de toutes pièces une *langue universelle*. Pourquoi? Voici la réponse que Descartes lui-même nous fournit à cette question:

«[...] l'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie; [...] et si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserois espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et, ce qui est le principal, qui aideroit au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses qu'il lui seroit presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont

quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourroient mieux juger de la vérité des choses que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage, cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudroit que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans.»

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bibliographie

GUILLAUME, G., 1973 – *Langage et science du langage*, Troisième édition, Librairie A.-G. Nizet – Presses de l'Université Laval, Paris-Québec.

– *Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume*, Recueil de textes inédits préparé en collaboration sous la direction de Roch Valin, Les Presses de l'Université Laval, Québec – Klincksieck, Paris.

JOLY, A., 1980 – *Le problème de l'article et sa solution dans les grammaires de l'époque classique*, in *Langue française*, no. 48, pp. 16-27.

KELLY, L. G., 1977 – *La «Physique» d'Aristote et la phrase simple dans les ouvrages de la grammaire spéculative*, in *La grammaire générale. Des Modistes aux Idéologues*, présenté par André Joly et Jean Stefanini, Publications de l'Université de Lille III, Villeneuve-d'Ascq

STEFANINI, J., 1994 – *Histoire de la grammaire*, CNRS Éditions, Paris.

Textes de référence

G. CĂLINESCU, *Opere*, vol. IV şi V – *Enigma Otiliei*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1966

L'énigme d'Otilia, traduit du roumain par A. Boeşteanu, La Nef de Paris Éditions, sans date

R. DESCARTES, Lettre au R. P. Mersenne, du 20 novembre 1629, in *Oeuvres philosophiques de Descartes*, publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1863, pp. 524-525.

VLAD ALEXANDRESCU

Descartes et la théorie de l'énonciation

Lorsque Émile Benveniste introduisait le concept de sui-référence en linguistique[1], il le faisait afin de construire un domaine où la langue en tant qu'objet construit fasse intervenir la parole entendue comme activité de mise en fonctionnement de cette même langue, ou le système puisse comprendre aussi des éléments de son propre usage. Un nouveau domaine venait de naître, la théorie de l'énonciation. Ce nouveau domaine permettait pourtant encore aux linguistes de conserver pour quelque temps la séparation saussurienne langue–parole pour le reste du champ linguistique[2]. En effet, Benveniste assignait ainsi une place précise à la subjectivité, à l'intérieur de ce qu'il appelait lui-même l'appareil formel de l'énonciation, et rendait ainsi repérable, dans la

[1] J'utilise les articles de E. Benveniste, «Les relations de temps dans le verbe français», «La nature des pronoms», «De la subjectivité dans le langage», «L'appareil formel de l'énonciation», «Le langage et l'expérience humaine», publiés dans les années 1956-1970 dans différentes revues, puis rassemblés dans *Problèmes de linguistique générale*, I et II, Paris, Gallimard, 1966, 1974.

[2] Pour une introduction dans l'ensemble de la problématique de l'énonciation, voir les articles récents de Oswald Ducrot dans le *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995 (sous la direction de O. Ducrot et J.M. Schaeffer).

matérialité du discours, les lieux que venait ainsi habiter de manière explicite le locuteur. Je me propose dans ces pages d'expliquer en quoi consiste cette sui-référence que Benveniste fut le premier à consacrer comme objet de la linguistique et quels en sont les fondements théoriques. Car en assignant à la subjectivité un lieu spécifique dans le texte, il en marquait aussi les limites et, par là-même, il niait une partie des présupposés philosophiques se trouvant à la base de sa démarche.

Si on tente une systématisation de la démarche de Benveniste dans son étude sur «Les relations de temps dans le verbe français» en adoptant une proposition générale de formalisation épistémologique d'Oswald Ducrot[3], on dira que le fait linguistique servant de point d'amorce est la concurrence du passé simple et du passé composé en français contemporain, soit, sur un exemple, la différence de sens entre les énoncés «il a fait un article» et «il fit un article». Pour exploiter ce fait au service d'une théorie linguistique, il faut poser que l'apparition concurrente du passé simple et du passé composé fait apparaître une différence sémantique (ce qui est une hypothèse externe), qui, à son tour, est due à une opposition fonctionnelle du système de la langue, qu'il s'agit de mettre en évidence en formulant des hypothèses internes. Le modèle épistémologique que j'utilise ici a l'avantage de rendre possible une explication linguistique en termes de simulation d'un mécanisme supposé réel, mais inaccessible, ce qui, au stade de connaissance qui est

[3] O. Ducrot, «Analyse de textes et linguistique de l'énonciation», in Ducrot *et al., Les Mots du discours,* Paris, Minuit, 1980, p. 7-56.

le nôtre, permet un relativisme méthodologique plutôt agréable[4].

Fort de l'observation de ce fait à expliquer, Benveniste en arrive à poser son système d'hypothèses internes, à savoir l'existence d'un double régime du temps verbal, qu'il appelle mode de l'histoire et mode du discours, dont l'intérêt consiste, entre autres, dans la construction d'un édifice formel impeccable, où les critères opérationnels sont les catégories du temps, de la personne et de l'aspect, subordonnés à la présence ou à l'absence de subjectivité comme trait marqué dans l'énoncé. Je n'insiste pas ici sur les beautés de cet édifice, dû à la fois à un grand linguiste et à un chef d'école ; il me suffit de rappeler que pour Benveniste et pour ses continuateurs en théorie de l'énonciation, il existe deux imparfaits, selon que cette forme s'oppose au présent ou au passé simple, puisque dans le premier cas il y a une opposition de temps se manifestant à l'intérieur du mode du discours (régime où le trait subjectif est marqué), alors que dans le second il y a une opposition aspectuelle, jouant à l'intérieur du régime

[4] Rappelons que ce projet épistémologique est au demeurant strictement cartésien. L'explication physique, chez Descartes, était volontairement contingente. Il se proposait de «feindre un nouveau Monde» plutôt que de parler directement du vrai. Entre plusieurs hypothèses, le choix devait porter sur celle qui permettait d'obtenir une explication simple et complète des phénomènes *(Le Monde,* ch. VI, *Discours,* 5-e partie, *Dioptrique, Discours premier, L'Homme).* A cet aspect contingent faisait suite un aspect essentiel, car la science a une certitude «morale» ou «plus que morale» *(Principes,* 4-e partie, art. 205 et 206) que Descartes revendique sur le plan métaphysique. Voir la belle introduction de Pierre Guenancia, dans *Descartes,* Paris, Bordas, 1986.

de l'histoire, d'où les marques de la subjectivité sont absentes. Je rappelle enfin que, selon la même logique des deux modes d'énonciation, un énoncé tel que «je m'avançai et, au milieu des blés, je vis un épouvantail» est à interpréter comme une forme hybride, car associant un pronom personnel de première personne, réservé à la zone du discours, à l'emploi du passé simple, relevant du récit. L'explication dans les termes de la théorie de Benveniste en est que la forme *je* reprend, par une sorte de besoin d'identification de la personne, le *il* que, en mode du récit, le langage projette sur la personne que j'étais au moment où j'avais l'expérience visuelle en question. L'explication, dans les deux cas, du discernement de deux entités en une seule, et de l'unification de ce qui est double, est astucieuse. Toujours est-il qu'on peut se demander, avec Rivarol, si «le levier n'est pas plus lourd que le fardeau»[5]. Les coûts théoriques de cette explication ne sont-ils pas plus élevés que les faits dont elle permet de rendre compte ? Le dédoublement des temps verbaux que l'on considérait comme unitaires (l'imparfait, le plus-que-parfait, etc.) et la concentration à l'intérieur du pronom personnel de 1ère personne d'une référence à l'instance de l'énonciation et d'une référence tout court que l'on pourrait disjoindre à la faveur de l'articulation des deux modes ne sont-ils pas plus coûteux que ne l'est l'explication de la redondance de l'expression du passé défini ?

On ne saurait répondre à ces questions en évitant de s'engager plus avant dans le système de Benveniste. Pour

[5] A. Rivarol, *Œuvres choisies*, tome 1, Paris, Flammarion, 1924, p. 292. Je remercie le professeur I. Murăreț du rappel de cette citation.

ma part, je me limiterai ici à évoquer un autre découpage qui me semble pertinent pour comprendre la manière de penser de Benveniste. Dans son article «Le langage et l'expérience humaine», le fondateur de la linguistique de l'énonciation pose la fameuse tripartition conceptuelle du temps, comme temps physique, temps chronique et temps linguistique. Le temps physique n'est pas, selon Benveniste, objet de la linguistique ; le temps chronique est une projection de l'axe propre du discours selon deux opérations fondamentales : l'avant et l'arrière.

Ainsi, alors que le dire du temps linguistique ne se fait qu'au travers de l'auto-référentialité de la parole, le temps chronique fixé dans la langue se constitue en l'éliminant et en posant à sa place une dimension mensurative, faite d'unités discrètes, dont la caractéristique principale est d'évacuer toute fluidité temporelle. Selon cette ligne de partage entre temps chronique et temps linguistique, *avant-hier* et *deux jours auparavant* s'opposent l'un à l'autre selon qu'ils font ou non apparaître l'auto-référentialité de la parole. Benveniste fait remarquer le fait que le temps chronique est figé, car composé d'unités distinctes et immobiles, et qu'il n'est pas plus temps que le dénombrement des matières n'est lui-même matière, mais simplement une suite de nombres.

Le véritable temps humain est, pour Benveniste, le temps linguistique et, par suite, le dire du temps ne se fait qu'au travers de l'auto-référentialité de la parole. C'est cette auto-référentialité qui fonde le temps linguistique, temps qui se spécifie à partir du présent fondateur – coïncidence de l'événement et de la parole – dans un système de temps verbaux, où le passé est projection du présent vers l'arrière, et le futur, projection du présent vers

l'avant, dire de ce qui n'est plus ou dire de ce qui n'est pas encore.

Le dire du temps n'est donc qu'une projection, selon deux procédés différents, du temps du dire. Premièrement, le dire du temps peut se faire à partir du temps du dire. Il est alors soit le temps même du dire – le présent – soit des vues sur le temps projetées en arrière ou en avant. Deuxièmement, le dire du temps se fait en utilisant comme repère un moment du temps chronique, doté, par analogie avec le temps présent, d'un avant et d'un arrière, d'où cette fois-ci toute allusion à la coïncidence de l'événement et du discours est absente. Mais, on le voit, c'est toujours le présent qui fonde *in absentia* le récit. Ce dernier se constitue toujours grâce à l'évocation d'un avant et d'un arrière, mais rapportés à un moment qui figure, transféré dans le passé, le moment de la parole et qui devient le temps de l'événement narré. Dès lors le récit se trouve sous le signe de l'analogie et de l'artifice, analogie, car l'avant et l'après opérant dans le discours structurent aussi le champ du récit ; artifice, car la sui-référence n'emprunte plus les différentes séries de déictiques, mais apparaît masquée par le texte.

Ainsi, tout le problème du temps se ramène, pour Benveniste, à une manière propre de concevoir la subjectivité. Qu'est-ce que le sujet linguistique, puisque c'est l'apparition explicite de celui-ci dans le texte qui est responsable du clivage discours–récit et du partage *temps linguistique – temps chronique* ? Au-delà de la présence de la subjectivité, alléguée par Benveniste, il faut se demander ce que c'est que se poser en sujet. C'est, me semble-t-il, renvoyer à soi-même par le biais de son activité (de parole ou autre). Le discours est le mode

d'énonciation où le locuteur s'indique lui-même dans sa parole. Le «je» est fait de sui-référence. Le «je» (et non le «moi» est source du temps, mais le «je» lui-même n'est rien d'autre, pour Benveniste, que renvoi à soi-même à travers l'exercice d'une activité. L'origine de cette manière de comprendre le «je», et par là-même la subjectivité, le temps, et le discours se trouve dans le *Cogito* de Descartes. *Je doute, je suis* : je suis en tant que, dans l'exercice de ma pensée, je renvoie à cet exercice ; mon être est fait de renvoi et c'est la certitude de cette opération qui fonde la certitude du «je» en tant qu'instance transcendantale[6].

Seulement, et cet infléchissement est important, pour Benveniste il faut que ce renvoi se fasse dans des formes propres. C'est ce qu'il appelle l'appareil formel de l'énonciation. Le «je» se donne à voir dans le corps même du texte dans des endroits que le linguiste se doit de connaître. La sui-référence devient ainsi un problème de visibilité et c'est en dernier recours la possibilité de montrer ces lieux de manifestation qui, dressant la ligne de faille de l'énonciation, autorise le linguiste à camper le sujet dans l'avant et l'après d'une parole présente à

---

[6] De même que Descartes se demande, après la présentation du *Cogito* si le monde extérieur existe et s'il y a d'autres sujets, de même apparaît chez Benveniste la question troublante de savoir pourquoi, dans une conversation, mon passé et mon futur, par rapport à mon présent sont acceptés par mon interlocuteur comme passé, futur, etc. Si Descartes résolvait la question en invoquant la véracité divine, Benveniste la tranche en faisant apparaître l'appareil formel de l'énonciation, un inventaire de formes permettant à l'interlocuteur de reconnaître la présence du locuteur à sa parole.

elle-même, ou à l'évacuer de l'artifice d'un texte d'où ce même sujet semble être absent tout en le produisant.

Benveniste a eu le privilège de fonder une linguistique que j'appellerai dualiste, au sens où, par analogie avec le modèle cartésien du corps habité par l'âme, il a le premier essayé de mettre en évidence les lieux de ce corps par le biais desquels l'âme en modifie l'apparence. Le sujet se donne tout entier dans son discours au travers de toutes les catégories relevant directement de l'énonciation. Benveniste en dresse le répertoire, espérant ainsi assigner l'énonciation à son domicile, si on nous permet cette métaphore juridique.

Mais de même que le troisième régime dont parle Descartes dans une lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, qui est le régime de l'union de l'âme et du corps, ne se connaît ni par l'entendement seul, ni par l'entendement aidé par l'imagination, de même il sera insuffisant de loger l'énonciation dans le seul appareil formel, sous peine de perdre de vue ce qui constitue son apparition originale. Descartes pensait que la connaissance de ce qu'est l'homme en quelque sorte contre-nature, car précisément la nature de l'homme n'est pas simple, mais union. Ce que l'homme pouvait à proprement parler connaître était d'une part les corps, d'autre part la nature intellectuelle[7]. Quant à

[7] Descartes renvoie Élisabeth dans cette même lettre à «la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher; à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent». Les phénoménologies actuelles se proposent d'exploiter cette troisième voie de connaissance, qui serait une manière de vivre pleinement. Voir la grande thèse de Denis

la possibilité de mener de front une réflexion sur le régime de l'union, son œuvre témoigne d'une hésitation que d'aucuns considèrent comme constitutive.

De retour à présent sur les oppositions élaborées par Benveniste, et sans en contester la pertinence opérationnelle, qu'il me soit permis de formuler les limites de cette approche. On conviendra de cette manière de concevoir l'être du sujet comme renvoi à soi par l'exercice d'une activité. Il me semble que c'est là un trait de cartésianisme dont la linguistique moderne ne pourrait se déprendre. Benveniste en a donné une expression scientifique bien distincte. Cependant il y a ajouté un ingrédient, inspiré peut-être d'une des solutions cartésiennes, contestable, au problème de l'union de l'âme et du corps. L'appareil formel de l'énonciation serait *mutatis mutandis* l'équivalent de la glande pinéale, c'est-à-dire d'un endroit du corps, qui donnerait passage à la pensée, mais dont le propre est l'extériorité et la visibilité. C'est cet ingrédient qui inspire à Benveniste une opposition nette entre discours et récit, entre temps linguistique et temps chronique, compte tenu du fait que le second terme de ces couples antinomiques ne laisserait pas voir l'énonciation dans des formes propres et distinctes.

J'ai essayé de montrer qu'il n'en était pas ainsi, même si le récit et le temps chronique sont à placer d'un cran plus loin sur une échelle qui prendrait son origine dans la sui-référence absolue. La linguistique de l'énonciation, une fois créée sur la base de la définition de la subjectivité comme renvoi à soi par l'exercice d'une activité, était

---

Kambouchner, *L'Homme des passions*, 2 tomes, Paris, Albin Michel, 1995.

lancée dans la voie des recherches concernant cette étrange union de l'énoncé et de l'énonciation.

Son identité profonde l'oblige à creuser la pensée de l'auto-référentialité de la parole, productrice, selon l'analyse proposée ici, de subjectivité. Oswald Ducrot et Alain Berrendonner ont mis chacun au point une théorie de l'interdépendance de l'énoncé et de l'énonciation, se proposant d'élargir l'étude des incidences de l'une sur l'autre, par rapport aux simples «traces» benvenistiennes de la subjectivité dans le langage. Il devient urgent de réfléchir pourquoi «le sens de l'énoncé est une représentation de son énonciation»[8], pourquoi le corps entier de l'énoncé désigne l'acte de sa production, pourquoi il n'y a pas d'énoncé devant lequel on puisse gommer la question de son apparition.

[8] O. Ducrot, *Le Dire et le Dit,* Paris, Minuit, 1984.

IV. Morale et passions

SOPHIE JAMA, Université de Nice, **La philosophie de Descartes s'initie-t-elle dans les songes de 1619 ?**

MUGURAŞ CONSTANTINESCU, Université Ştefan cel Mare, Suceava, **L'articulation de l'autobiographique et du philosophique dans le *Discours de la méthode***

ANCA CHRISTODORESCU, Université de Bucarest, **Descartes et la princesse Elisabeth : d'une passion filtrée par l'intelligence à l'intelligence des passions**

ADRIANA CHIMU, Université de Bucarest, **Générosité cornélienne et cartésienne — limites du rapprochement**

CRISTIAN PREDA, Université de Bucarest, **La cité de Descartes**

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SOPHIE JAMA

La philosophie de Descartes, s'initie-t-elle dans les songes de 1619?

L'image de Descartes méditant dans son poêle nous est à tous familière. Elle représente la réflexion philosophique par excellence[1].

Lorsqu'en 1637, dans le *Discours de la Méthode,* Descartes mentionne quelques-uns de ses souvenirs de jeunesse, il évoque à peine un événement qui le marqua pour le restant de ses jours. Dans la nuit du 10 au 11 novembre 1619, il se sentit appelé de façon divine au cours de trois songes consécutifs, il les nota à son réveil sur un petit registre en parchemin et précisa qu'il s'agissait de «l'affaire la plus importante de sa vie»[2].

---

[1] Comme il le précise lui-même dans sa lettre à Chanut du 6 mars 1646 (A.T. IV, p. 377): «...vous aurez passé la plus part du temps dans un poesle, où je m'imagine que les affaires publiques ne vous auront pas si continuellement occupé, qu'il ne vous soit resté du loisir pour penser quelquefois à la Philosophie.»

[2] Le texte original de ces songes est perdu. Il nous a été conservé par deux voies différentes: Baillet en traduit le texte dans sa biographie consacrée à Descartes (BAILLET (Père Adrien), *La vie de Monsieur Des-Cartes,* D. Horthemels, Paris 1691, t.1, pp. 80-86); Leibniz en a recopié des passages et son manuscrit a été retrouvé et publié par FOUCHER DE CAREIL (M. le Cte), *Œuvres inédites de Descartes,* Paris, A. Durand, 1859,

Pour beaucoup d'entre nous, comme pour certains de ses contemporains, le fait semble étrange[3].

Quelle surprise de trouver cet épisode, fondateur de la vie d'un homme qui fut l'inventeur de la philosophie moderne! Comment expliquer l'importance qu'il attribua à un événement aussi futile que quelques songes demeurés gravés en sa mémoire un matin de novembre? Qui douterait que Descartes, sa vie durant et comme tout être humain, eut bien d'autres songes? N'est-ce pas ce même Descartes qui estimait ses rêves ne pouvoir venir «que d'en haut»[4], c'est-à-dire envoyés par Dieu, et qui plus tard, en bon philosophe, invitait à reconnaître dans les songes des maîtres d'erreur?

A travers les songes de novembre, dans la tradition des songes initiatiques, Descartes se sentit pourtant investi d'une mission divine: «l'esprit humain n'y avait aucune part»[5].

Pour tenter de percevoir quelques-unes des répercussions possibles de ces songes sur la philosophie de Descartes, il est indispensable d'en rappeler succinctement certains éléments et d'examiner une des lectures qui peut en être faite.

---

vol. 1, pp. 2-17. Le texte des songes est reproduit dans A.T. X. pp. 179-188.

Cette précision de «l'affaire la plus importante de sa vie», est dans BAILLET, *ibid.*, t.1, p.85.

[3] Voir l'avis de Huygens dans COUSIN (Victor), *Fragments philosophiques,* Paris, Ladrange, 1838, t. II, p.158; et celui de Malebranche dans MARITAIN (Jacques), *Le songe de Descartes,* Paris, R.A. Corrêa, 1932, p. 8.

[4] BAILLET, *ibid.*, t.1, p. 81.

[5] *Ibid.*, p. 85.

Rappelons les faits: Descartes a 23 ans, il est militaire en quartier d'hiver quelque part en Allemagne. Le 10 novembre 1619, il est «tout rempli d'enthousiasme, et tout occupé de la pensée d'avoir trouvé ce jour là les fondements d'une science admirable». Il s'endort et a trois songes consécutifs.

Dans le premier, Descartes est effrayé par quelques fantômes qui se présentent à lui, et croyant marcher par les rues, il sent une grande faiblesse au côté droit qui l'oblige à se renverser sur le côté gauche. Honteux, il essaie de se redresser mais sent un vent impétueux qui lui fait faire trois ou quatre tours sur le pied gauche. Il voit un collège, décide d'y entrer et se dirige vers l'église pour y prier et y trouver un remède à son mal. S'étant aperçu qu'il a passé un homme de sa connaissance, il tente, mais en vain à cause du vent, de revenir sur ses pas pour le saluer. Au milieu de la cour du Collège, une personne l'appelle par son nom et lui dit qu'un certain Monsieur N. a quelque chose à lui donner, et Descartes s'imagine qu'il s'agit d'un melon apporté d'un pays étranger. Une chose le surprend davantage encore, c'est de constater que d'autres personnes viennent se rassembler autour de lui et qu'il est le seul à être encore courbé et chancelant au milieu de ces hommes droits et fermes sur leurs pieds, alors que le vent a beaucoup diminué. Il se réveille sur cette image et, nous dit son biographe,

«[...] aussitôt il se retourna sur le côté droit car c'était sur le gauche qu'il avait eu le songe»[6].

Descartes est très inquiet des impressions laissées par ce premier songe. N'est-ce pas un mauvais génie qui a voulu le surprendre, se demande-t-il? Il adresse alors une prière à Dieu pour lui demander d'être garanti du mauvais

[6] *Ibid.*, p. 82.

effet de son songe et de ses péchés, quoiqu'il estime avoir jusque là mené une vie assez irréprochable aux yeux des hommes. Puis il se rendort après quelques pensées sur les biens et les maux de ce monde.

Dans le second songe, Descartes entend une sorte de coup de tonnerre qui l'effraye et le réveille sur le champ. Il voit alors des étincelles répandues dans la chambre, et en tire des conclusions favorables. Après quelques réflexions, il se rendort dans un assez grand calme.

Là, il a un troisième songe qui, nous dit-il, n'a rien d'effrayant comme les deux premiers. Sans doute dans sa chambre, il trouve un livre sur sa table. Il l'ouvre et s'aperçoit que c'est un dictionnaire ce qui le réjouit. Puis, apparaît sous sa main un autre livre, un recueil de poésies de différents auteurs, qu'il ouvre au hasard. Il tombe sur le premier vers d'une poésie d'Ausone: *Quod vitæ sectabor iter?* Quelle voie suivrai-je en la vie? Un homme qu'il ne connaît pas lui présente une autre pièce de vers du même auteur mais qui commence par le oui et le non de Pythagore. Une petite discussion s'instaure entre les deux hommes, le dictionnaire disparaît puis réapparaît incomplet, etc., et ce songe laisse une impression très satisfaisante à Descartes qui estime qu'il s'agit là de «l'affaire la plus importante de sa vie».

C'est sur le recueil de poésies rêvé par Descartes dans le troisième songe que nous aimerions insister.

Une chose est bien singulière: Baillet indique en marge les références de ce recueil: «Divisé en 5 livres, imprimé à Lyon et à Genève, etc...»[7]. Ce livre existe, Descartes le connaissait, et nous l'avons consulté. Que nous apprend-il?

---

[7] *Ibid.*, p. 83.

A l'ouverture du livre, Descartes tombe sur le vers *Quod vitæ sectabor iter?*[8], le premier de l'*Idylle XV* d'Ausone intitulée: *Ex græco Pythagoricum, de ambiguitate eligendæ vitæ*[9]. L'homme qu'il ne connaît pas lui présente une pièce de Vers commençant par *Est et Non*[10], vers qu'à la fin de son songe Descartes identifie comme «le Oui et le Non de Pythagore». Baillet d'ailleurs ajoute en marge: «nai kai ou»[11], car il appartient à l'*Idylle XVII* du même poète: *Ναι και ου πυθαγορικον*[12]. Les deux poésies figurent à la page 655 du recueil, accompagnées d'autres textes du même auteur[13].

L'ensemble mérite un examen très attentif. La page 655, sur deux colonnes, contient à gauche les quatorze derniers vers de l'idylle XIIII intitulée *Rosæ*, puis le début du poème dont le premier vers est *Quod vitæ sectabor*

---

[8] *Ibid.* Tous les chercheurs ont noté la mise en relation des petits portraits en taille douce et de la visite qu'un peintre italien lui rendit le jour suivant les songes. Cette coïncidence lui fit sans doute croire au caractère prémonitoire de ses songes.

[9] «Imité du grec, d'après les Pythagoriciens: sur l'incertitude où l'on est de choisir un état».

[10] BAILLET, *ibid.*, p. 83.

[11] «nai kai ou», BAILLET, t. 1, p. 84.

[12] «Ναι και ου πψτηαγορικον», «Le oui et le non des pythagoriciens».

[13] Curieusement, dans le troisième songe, Descartes ouvre le recueil et tombe sur «Quod vitæ sectabor iter?»; l'inconnu lui présente une autre pièce de vers commençant par «Est et Non» et Descartes s'efforce alors de rechercher la première pour la lui montrer. Or, les deux pièces figurent sur la même page dans le recueil! *Cf.* BAILLET, t. 1, pp. 82-83.

iter? et qui se termine sur la seconde colonne de la page[14]. Suit un poème dont le titre est: *De viro bono, Πυθαγορικη ακροασις,* et enfin l'idylle commençant par *Est et Non.* Les deux vers rêvés par Descartes, appartiennent donc à deux poésies différentes du même poète, qui figurent sur cette page 655 du recueil. Une troisième idylle les sépare.

Que contiennent ces poésies? Toutes les trois, traitent sensiblement des mêmes sujets. Le personnage de Pythagore est présent dans les trois textes imprimés en entier dans la page. Il apparaît non seulement dans les trois titres mais également à l'intérieur des textes et à travers les doctrines de son école. Les idées dominantes sont celles de l'incertitude que réserve la vie à tout homme, de son embarras devant les choix qu'il doit pourtant opérer s'il veut être Homme de Bien et de la dualité fondamentale du monde dans lequel il est condamné à vivre.

Il est à remarquer que les trois poèmes, contenus en entier dans la page à laquelle Descartes fait allusion dans son songe, composent un système ordonné qui se détache des autres idylles du recueil. Certainement, Ausone les a-t-il conçus comme un tout, un groupe de trois textes devant être lus ensembles.

Voyons le détail de ces trois idylles. La première, *Ex Græco, Pythagoricon, De ambiguitate eligendæ vitæ,* c'est-à-dire «Du grec, Propos pythagoriques, Sur l'ambiguïté d'un choix de vie» met l'accent – comme en témoigne le titre – sur l'ambiguïté de la vie. Une seule question y est posée, celle qui figure en tête du poème:

---

[14] Il est à remarquer que ce vers n'est pas le premier en haut à gauche de la page, comme le laisserait supposer la technique des «sorts» dont use Descartes dans son songe.

Quod vitæ sectabor iter?[15]

Suit un discours pessimiste montrant, quelque soit la situation professionnelle ou amoureuse choisie, que les soucis ne laissent pas de repos à l'homme. D'ailleurs,

«Toute vie a ses peines. Nul n'est content de son âge»[16].

Même ceux qui ont désiré l'immortalité la regrettent.

Ausone passe en revue chacune des périodes de la vie, de la naissance à la mort, et constate qu'aucune n'offre de joie. Nos désirs exaucés ne nous satisfont plus. Les quelques plaisirs que l'on retire de l'existence sont parfois pleins de dangers. D'après le poète, tout le problème de l'homme réside dans l'ambiguïté de ses désirs:

«L'esprit toujours en butte à des désirs contraires, n'est jamais d'accord avec lui-même»[17].

Il illustre encore ses propos qui s'achèvent sur cette solution désespérée, témoignage des conceptions philosophiques attribuées aux pythagoriciens:

«Toute cette vie n'est qu'une lutte de hasards contraires. Aussi cette pensée des Grecs est bien sage: ce serait, disent-ils, un bonheur pour l'homme de ne point naître, ou de mourir aussitôt qu'il est né»[18].

Le troisième poème de la page 655, l'*Idylle XVII* intitulée *Ναι και Ου Πυθαγορικον,* «Le Oui et le Non

---

[15] 1 «Quod vitæ sectabor iter?», c'est-à-dire, «Quelle voie suivrai-je en la vie?» ou «Quel chemin prendre en cette vie?»

[16] 10 «Omne ævum curæ: cunctis sua displicet ætas.»

[17] 35 «Dissidet ambiguis semper mens obvia volis»
36 «Nec voluisse homini satis est»

[18] 48 «Cuncta sibi adversis contraria casibus. Ergo»
49 «Optima Graiorum sententia; quippe homini aiunt»
50 «Non nasci esse bonum, natum aut cito morte potiri.»

des Pythagoriciens», montre l'importance essentielle de ces deux monosyllabes dans le langage humain:

«Tout est là, tout part de là, affaire ou loisir, agitation ou repos. Quelquefois l'un ou l'autre de ces deux mots échappe en même temps à deux adversaires, souvent aussi on les oppose l'un à l'autre»[19].

Ausone est de nouveau attaché à l'idée d'ambiguïté dans ce poème. Il conclut ce texte court par cet apophtegme marqué toujours d'un grand pessimisme, que l'on pourrait relier à la délicate interrogation relative au meilleur chemin à suivre:

«Quelle vie que la vie de l'homme, agitée ainsi par deux monosyllabes!»[20]

Enfin, il nous faut examiner le *De viro bono, Πυταγορικη ακροασις*, «Sur l'Homme de Bien, d'après la doctrine de Pythagore». Il n'est fait aucune allusion à cette troisième idylle par Descartes dans son songe. Elle demeure pourtant entre les deux mentionnées page 655 du recueil. Elle traite d'un thème extrêmement proche et offre même une solution aux problèmes des deux autres[21]. Quel en est le contenu? Ce poème évoque l'attitude de «l'Homme de Bien» sur cette terre, «L'Homme de Bien, le

---

[19] 3 «Omnia in his, et ab his sunt omnia, sive negoti,»
4 «Sive oti quidquam est, seu turbæ, sive quietis.»
5 «Alterutro pariter nonnunquam, sæpe seoris»
6 «Obsistunt studiis: ut mores, ingeniumque».

[20] 25 «Qualis vita hominum, duo quam monosyllaba versant!»

[21] Freud affirmerait sans doute, en vertu du «travail de déplacement», que son absence témoigne précisément de son importance dans le rêve.

sage, qu'Apollon consulté eut peine à découvrir entre plusieurs milliers d'hommes»[22].

Dès le début, on apprend que celui-ci est d'une rareté extrême du fait de la perfection dont il jouit par rapport au vulgaire[23]; un seul entre des milliers. Ausone nous décrit le comportement idéal du philosophe, de l'initié, dans la tradition pythagoricienne. L'Homme de Bien ne se soucie nullement du jugement de ses semblables. Intermédiaire entre le monde supérieur et le monde terrestre, il consacre ses journées à examiner sa conscience et à s'interroger: ai-je bien agi, me suis-je toujours comporté vertueusement[24]? Il n'est souillé d'aucune mauvaise action et considère avec une parfaite justice les moindres actes de sa vie. Car un choix perpétuel s'offre à l'individu, mais le sage, l'Homme de Bien,

«Entrant ainsi dans l'examen de toutes ses paroles et de toutes ses actions, et repassant tout depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, il condamne le mal, et donne la palme et le prix au bien»[25].

Le choix qui nous est proposé se situe donc entre deux alternatives seulement, opposées et inverses. Seul le sage, le philosophe, sait par l'examen de sa conscience, choisir la voie du bien.

Ainsi, il apparaît clairement que les deux vers du troisième songe trouvent leur explication dans l'idylle

---

[22] 1 «Vir bonus et sapiens, qualem vir repperit unum»
2 «Millibus e multis hominum consultus Apollo,».

[23] [...] au vulgaire, c'est-à-dire au non initié.

[24] Ausone évoque ici les *Vers d'Or* de Pythagore.

[25] 24 «Sic dicta et facta per omnia
25 «Ingrediens, ortoque a vespere cuncta revolvens»
26 «Offensus pravis, dat palmam et præmia rectis».

intercalée entre les deux autres poésies. Quelle voie choisir entre les deux racines du Tout: le Oui ou le Non de Pythagore? La question que se pose Descartes, relative au chemin à adopter, l'oriente vers la Philosophie (terme inventé par Pythagore[26]), sur le chemin de l'Homme de Bien qui s'interroge sur la manière d'éviter Vice pour acquérir Vertu.

Ces quelques données sur les vers apparus dans les songes de 1619 sont indispensables si l'on veut mesurer l'importance de l'expérience pour la philosophie de Descartes. Car ce qui ressort du déroulement des trois songes, et pas seulement du troisième, c'est l'image d'une lettre symbole attribuée à Pythagore, la lettre samienne, ou Y de Pythagore.

---

[26] Quand Léon, tyran de Phlionte, admirant l'éloquence et l'esprit de Pythagore, lui demanda quel art il privilégiait, celui-ci rétorqua qu'il ignorait les arts et qu'il était Philosophe. Le mot était nouveau et il l'expliqua: ««[...] rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle philosophes - et non sages si ce n'est Dieu. Et certes, la vue de l'ensemble du ciel est belle, et des astres qui s'y meuvent, si on en observe l'ordonnance; mais c'est par participation à l'être premier et (à l')intelligible qu'il en est ainsi. Et ce premier, ce sont les nombres et les raisons qui constituent toute chose, selon lesquels tout a été ordonné avec le plus grand soin. La sagesse, c'est la science véritable, dont l'objet est ces êtres beaux, divins, purs, immuables, par participation desquels on peut dire que les êtres sont beaux; la philosophie, c'est la recherche d'une telle contemplation». Texte attribué à Héraclide Pontique (?388?, ?312). Cité par JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de Vie dans l'Antiquité classique,* Bruxelles, Palais des Académies, 1956, p. 21, et appendice, pp. 43-52.

Ce Y de Pythagore, ou interrogation sur la bonne direction à adopter, est déjà mise en évidence chez Parménide pour la recherche du savoir. Il s'agit de se déterminer entre deux voies de connaissance: celle de la certitude ou celle du mensonge[27]:

«Deux voies seules s'ouvrent à la quête de ta connaissance:

l'une affirme: il est et il est impossible qu'il ne soit pas

C'est le chemin de la certitude, la Vérité l'accompagne.

L'autre affirme: il n'est pas et il est nécessaire qu'il ne soit pas.

Route, sentier plutôt, te dis-je, où il n'y a que mensonge.»

Cet autre fragment:

«A droite dans le ventre fécond les garçons, à gauche les filles.»[28]

laisse apparaître, en outre, un jugement quant aux deux côtés, droit et gauche. Ce jugement est d'ailleurs implicite dans les mots que nous employons. La gauche est aussi l'oblique, le tordu, le malhabile, le vice; tandis que la droite évoque la justesse, la sincérité, la rectitude, la vertu. Les pythagoriciens, d'après Aristote, appelaient bon tout ce qui figure à droite, en haut et en avant, et mauvais ce qui se place à l'opposé[29]. Les exemples bibliques sont nombreux qui reprennent ce même thème[30]. L'ensemble

---

[27] PARMENIDE, frg. 4. Voir les études sur Parménide de N.L. CORDERO.

[28] PARMENIDE, frg. 27.

[29] *Cf.* ARISTOTE, frg.195.

[30] «Dieu connait les voies qui sont à sa droite et celles qui sont à sa gauche sont mauvaises.» (*Prov.* IV, 27); «Le coeur du sage

évoque «Hercule à la croisée des chemins» où le contraste entre Vertu et Plaisir est symbolisé, par la représentation d'un chemin difficile, rocailleux, nécessitant courage et persévérance, face à un chemin aisé et tentateur mais menant directement à la débauche. Cette image de l'un des élèves de Socrate, Xénophon[31], prend sa source dans la philosophie pythagoricienne. Elle est semblable au symbolisme du Y, la lettre samienne, qui emprunte son nom à l'île de Samos, lieu de naissance de Pythagore. Arrivé au seuil de l'âge adulte, l'homme doit choisir entre la vertu et le vice. Ce thème ne cessera d'être repris par de nombreux auteurs postérieurs à l'avènement du christianisme. On le trouve dans les romans médiévaux sous le titre de «Pèlerinage de vie humaine» et dans quantité de contes populaires comme celui de «Jean de Bordeaux», où le héros – tel Énée au livre VI de l'*Énéide* – se retrouve à la croisée des chemins, obligé de choisir entre la voie d'Enfer et celle de Paradis[32]. Le lieu où s'opère ce choix constitue également un motif traditionnel. A la fois merveilleuse et redoutable, la croisée des chemins semble n'appartenir à aucun monde[33]. Elle est fréquemment le séjour des génies malfaisants, rendez-vous des sorcières célébrant leur sabbat. Le *trivium* (trois voies en latin), peut être redoutable à cause des êtres qui

---

est à sa droite, et le coeur de l'insensé à sa gauche.» (*Ecclésiaste* X,2).

[31] XÉNOPHON, *Mèm.*, l. II, I, 21-34.

[32] Conte type n° 313.

[33] VIRG., *En.*, VI, 540 et PLAT. *Rsp.*, 614 *c*, ainsi que: PLAT. *Gorg.*, 524 *a*: «ils rendront leurs sentences dans la prairie, au carrefour d'où partent les deux routes qui mènent l'une aux Iles Fortunées, l'autre au Tartare.»

l'occupent. Il provoque l'arrêt pour la réflexion. En son milieu, on y est comme au centre de l'univers; c'est là que s'opère le passage d'un monde à un autre, d'une vie à une autre. Après la mort, les ombres arrivées dans le monde souterrain, sont jugées par Minos, Rhadamanthe et Eaque, «dans la prairie», au carrefour des trois routes, *τριοδοσ τριοδος*. Les méchants sont envoyés vers le Tartare: les bons vers les Îles Fortunées. Ceux qui ne sont ni bons ni mauvais resteront dans les champs d'Asphodèles[34].

Les côtés droit et gauche qui préoccupent tant Descartes dans le premier de ses songes et à son réveil, prennent donc tout leur relief sur fond de l'Y caché des deux pièces d'Ausone du dernier songe. Malgré sa faiblesse au côté droit, le vent qui le fait tourbillonner sur la pied gauche, et un cheminement sans cesse perturbé par le vent, il s'imagine enfin «au milieu de la cour du collège»[35]: lieu du choix par excellence, refuge qui s'offre à l'hésitation du candidat. Ces théories antiques partagent le monde en deux univers radicalement opposés, et ne laissent nulle place à quelque notion intermédiaire. L'esprit humain use volontiers de tels antagonismes.

Aristote résume ces doctrines d'origine en effet pythagoriciennes. Pour les membres de la secte, il y aurait:

«[...] dix principes, [rangés] en deux colonnes parallèles:

---

[34] Cerbère dont l'office est d'arrêter l'évasion des âmes au carrefour des Enfers possède trois têtes. Cette division en trois secteurs du monde de l'au-delà, n'est-ce pas celle que nous connaissons toujours: Enfer, Paradis et Purgatoire? Voir LE GOFF (Jacques), *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

[35] BAILLET, t. 1, p. 81.

Limité et Illimité,
Impair et Pair,
Un et Multiple,
Droite et Gauche,
Mâle et Femelle,
en Repos et Mû,
Rectiligne et Courbe,
Lumière et Obscurité,
Bon et Mauvais,
Carré et Oblong»

Et pour Alcméon de Crotone, disciple et contemporain de Pythagore,

«[...] la plupart des choses humaines vont par deux, désignant par là non pas des contrariétés définies comme celles des Pythagoriciens, mais des contrariétés prises au hasard: par exemple, le Blanc et le Noir, le Doux et l'Amer, le Bien et le Mal, le Grand et le Petit»[36].

Nous comprenons que la liste se compléterait avantageusement d'autres couples tels que: (Oui et Non), (Vérité et Fausseté), (sciences profanes et sciences sacrées), (Philosophie et Théologie), etc., autant d'oppositions rêvées par notre philosophe[37]. Méditant sur ses songes, Descartes en fait l'analyse spontanée: «Par la pièce de vers Est et Non, qui est le Oui et le Non de Pythagore, il comprenait la Vérité et la Fausseté dans les

---

[36] ARIST., *Met.*, A, V, 986 *a*.

[37] BAILLET, t. 1, pp. 82, 83, 84. On pourrait ajouter à la liste: «droits et fermes»/«courbé et chancelant», «en ouvrant puis en fermant les yeux alternativement» *(ibid.*, p. 82.). Il rêve en outre des couples droite/gauche et Biens/Maux.

connaissances humaines, et les sciences profanes»[38]. Car, sans doute, les Pythagoriciens prétendaient-ils atteindre la divinité par l'étude de «toutes les Sciences ramassées ensemble»[39]: les mathématiques, l'astronomie, la géométrie, la médecine, la musique...; la Philosophie en somme, mais non la Théologie dogmatique. Or, pour les pythagoriciens, l'appréhension du divin s'effectue par la Philosophie. Nulle place n'est laissée dans ce système à ce qu'on nommera plus tard Théologie, même si l'accès à Dieu ne leur était nullement interdit. N'est-ce pas un tel projet qui déterminera Descartes tout au long de son œuvre: évoquer Dieu sans le recours direct à la Théologie de son époque?

Mais le texte d'Aristote qui rend compte, selon cette doctrine, de la dualité constitutive du Monde[40], entraîne pour le philosophe un véritable embarras. C'est du moins ce que ressentit Descartes, paralysé au milieu de la cour du collège de son songe, au carrefour. Il pria Dieu «de lui faire connaître sa volonté, de vouloir l'éclairer, et le conduire dans la recherche de la vérité»[41]. Âgé de 23 ans, il procéda au même examen que le jeune Hercule à la croisée des chemins.

---

[38] BAILLET, t. 1, p.84. Le «Est et Non», apparaît p. 83.

[39] BAILLET, *ibid.*, p. 83.

[40] DIOG. L., VIII, nous rapporte encore que selon Pythagore: «Il y a sur terre de l'ombre et de la lumière par parties égales, et de même du froid et du chaud, du sec et de l'humide».

[41] BAILLET, t. 1, p. 85.

«Il ne lui restait que l'amour de la Vérité dont la poursuite devait faire dorénavant toute l'occupation de sa vie»[42], affirme Baillet.

A Mersenne, en 1640, soit 21 ans après les songes, Descartes écrit qu'il recherche «[...] le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la Vérité»[43]. Comment donc appréhender ces paroles parallèlement à notre lecture des songes? Socrate, et avec lui toute la tradition philosophique ancienne, nous met sur la voie. Car pour atteindre la vérité, c'est par un sentier étroit qu'il faut passer:

"«Oui, peut-être bien y a-t-il une sorte de sentier [ωσπερ ατραπος τις] qui nous mène tout droit, quand le raisonnement nous accompagne dans la recherche; et c'est cette idée: aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir: or cet objet, c'est, disons-nous, la vérité [το αληθες]"[44].

Ce chemin appliqué à la culture de l'esprit, qu'une tradition chrétienne qualifie, à propos, de *trames veritatis*[45], «sentier de vérité», est conforme au dire du précepte pythagoricien:

---

[42] *Ibid.*, p. 80.

[43] Expression de Descartes, dans sa *Lettre à Mersenne* du 24 décembre 1640, édition F. Alquié, t. 2, p. 301.

[44] PLAT. *Phæd.*, 66 *b* (c'est nous qui soulignons).

[45] COURCELLE, P., «"Trames Veritatis" La fortune patristisque d'une métaphore platonicienne *(Phédon* 66 *b)*», in *Mélanges offerts à E. Gilson,* Toronto, Études de philosophie médiévale, 1959, *passim.*

«Délaisse les grandes routes, prends les sentiers [των ατραπων]»[46].

Dans son commentaire du Phédon, Olympiodore affirme hautement que la voie suivie par les vrais Philosophes est également le sentier décrit par Platon[47]. Car Pythagore faisait cette recommandation à ses disciples:

«Ne pas aller par la grand-route, en quoi il défendait de suivre l'opinion de la foule, voulant qu'on s'attachât à celle des rares gens cultivés»[48].

L'initié était orienté vers le sentier détourné, le chemin de traverse, et non vers les larges pistes du profane. Parvenu à son terme, une lumière merveilleuse s'offrait à ses yeux et son esprit. La filiation de ce principe général à Pythagore fut établie par les commentateurs de Platon qui insistaient sur l'aspect moral de la démarche[49]: la purification de l'Homme de Bien lui permet seule d'accéder à la Vérité. Hiéroclès confirma le lien entre les deux notions morale et scientifique:

«La philosophie a pour but de purifier la vie humaine et de la conduire à sa fin. [...] Or, la vérité et la vertu sont des moyens particulièrement efficaces pour obtenir, par une voie naturelle, ce double résultat: la vertu, en

---

[46] JAMBL., V.P., 105. Voir CARCOPINO, J., *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'artisan du livre, 1944, pp. 224-225.

[47] OLYMPIOD., *In. Phæd.*, 66 *b*.

[48] PORPH. V.P., 42.

[49] PHILON, *Quod omnis probus liber sit*, I, 2 et JAMBLIQUE, *Protrepticus seu adhortatio ad philosophiam*, 21; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate*, V, 5. Cités par COURCELLE, P., «"Trames Veritatis" La fortune d'une métaphore platonicienne *(Phédon 66 b)*», pp. 203-204, n. 2.

exprimant les excès des passions, et la vérité, en donnant à ceux qui convenablement s'y préparent de récupérer la forme divine»[50].

Proclus s'interrogea sur la destinée, après la mort, des âmes qui n'eurent sur terre qu'une «vertu non philosophique». Il soutint leur incomplète libération des liens du corps car la purification devait se faire par la Philosophie[51]. Le sentier du Phédon y conduit en élevant l'âme à l'immortalité céleste[52]. Ce chemin est étroit et d'une approche pénible, mais il offre des récompenses dont est privé le vulgaire qui s'engage dans la voie large.

---

[50] HIEROCL., *In Aureo,* V.

[51] PROCL. *Rsp.,* 300, 1-301, 7. «De fait, ce qui a été dit dans le *Phèdre* (249 *a* 7 *sq.)* que les âmes qui n'ont pas été purifiées par la philosophie «sont rendues légères par l'arrêt de justice et vont à un certain lieu du ciel», semble indiquer quelque chose du même ordre: car «être rendu léger» et «à un certain lieu» suggère l'idée d'un lieu de séjour corporel. Sauf que, évidemment, chez les âmes entièrement purifiées, comme le second véhicule (le corps), qui est resté sous la Lune, s'est affaibli sous le rapport de la vie à cause de la révolution que font ces âmes sous la Lune, il se dissout dans les éléments dont il est issu; chez les âmes en revanche qui ont seulement vécu avec de bonnes habitudes, ce deuxième véhicule continue lui aussi d'exister et d'être animé par l'âme. Car elles n'ont pas été entièrement séparées du corps, puisqu'elles n'ont pas été encore entièrement purifiées par la philsophie.»

[52] Voir ce que dit Socrate de l'âme des philosophes. PORPH., V.P., 46, précise: «Il [Pythagore] professait une philosophie dont le but était de délivrer et d'affranchir totalement de ces entraves et de ces liens l'intellect qui nous a été attribué et sans lequel on ne saurait apprendre ni percevoir absolument rien de sensé et de vrai, quel que soit le sens en action».

La vérité n'est accessible qu'à une élite qui ne s'est pas égarée dans son choix.

«Quod vitæ sectabor iter?»[53]. Cette question que se pose Descartes à la recherche de la Vérité, est en accord avec le texte de la poésie d'Ausone dont elle est extraite. D'après Pythagore, il est en effet malaisé de choisir un état, de vivre selon la bonne manière. Et, en se plaçant volontairement à l'écart de la multitude, certains atteignent la lumière.

On aura donc compris à quel point l'image du chemin à choisir entre deux est fondamentale pour une tradition philosophique qui remonte au fondateur même de la discipline, le mythique Pythagore.

«Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux». Cet aveu de Descartes est issu de la première partie du *Discours de la Méthode*[54].

Et l'on notera qu'il y a, dans l'œuvre de Descartes, un intérêt presque obsessionnel pour l'image du chemin. Le mot est central dans le vocabulaire du *Discours*[55], discours de la «méthode» c'est-à-dire, faut-il le rappeler, du chemin, de la bonne voie pour atteindre la Vérité. Alors qu'il retrace son itinéraire personnel dans ce texte, il nous

---

[53] BAILLET, t. 1, p. 83.

[54] Éd. F. Alquié I. 577; A.T. VI,10.

[55] Paul DE LOYE réfléchissant sur l'écriture de Descartes, constate: «Un substantif que Descartes affectionne particulièrement est celui de «chemin», présent onze fois dans le Discours, dont cinq dans la seule première partie[...]». LOYE, P. DE, «Descartes, écrivain en son siècle, Réflexion sur l'écriture de Descartes», Bulletin des Amis du Musée Descartes, n° 7, nov. 1991, p.17. Voir NADOR, G., «Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes», Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, t. CLII, 1962, pp. 37-51.

fait part, dit-il à la fin de la troisième partie, «des pensées qu'il avait eues dans le poêle»[56]; comprenons, autour de ses songes.

Pour ce qui les concerne, donc, si nos hypothèses sont exactes, si effectivement les songes doivent être rattachés au symbolisme du U de Pythagore, nous pouvons affirmer que Descartes savait que les anciens réservaient la Vérité à un petit nombre d'élus seulement. A un premier regard toutefois, cela risque de contredire sa propre interprétation du troisième songe. Il déclare y avoir certaines «sentences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes comme les étincelles de feu dans les cailloux). La «divinité de l'Enthousiasme» et «la force de l'imagination» les extraient «avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même que ne peut le faire la Raison dans les Philosophes»[57]. Paradoxalement, la Vérité serait donc, potentiellement, accessible à tous. L'esprit humain possède naturellement en lui ces «semences de vérité»[58] sans lesquelles aucune connaissance n'est même envisageable.

---

[56] I déclare «[...] j'espérais en pouvoir mieux venir à bout, en conversant avec les hommes, qu'en demeurant plus longtemps renfermé dans le poêle où j'avais eu toutes ces pensées [...]», DESCARTES, *Discours...* IIIe, éd. F. Alquié, t. 1, p.598. A.T.VI, p. 28.

[57] BAILLET, t. 1, p. 84. A la fin du *Discours...*, VIe, DESCARTES évoque ces «semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes», éd. F. Alquié, t. 1 p. 636. A.T. VI, p. 64.

[58] «Semences de vérité» ou «semences de sciences», selon la manière dont on traduit semina scientiæ dans les notes recopiées par Leibniz (notes aux Olympica, A.T. X, p. 217).

Pierre Mesnard étudiant les *Cogitationes Privatæ*[59] dans son *Essai sur la morale de Descartes,* commente:

«C'est cette nature de l'esprit qui explique le peu de succès des philosophes, et la réussite du poète dans l'exposition d'une idée: le premier obscurcit par son discours les faibles clartés naturelles que nous avions sur ce point, l'autre, au contraire, par le seul élan de son enthousiasme et la chaleur de son intuition, fait jaillir les vérités de l'esprit humain comme les étincelles d'un caillou frappé»[60].

Or, si on y regarde de plus près, c'est là précisément l'ambition de Descartes que d'ouvrir la voie de cette Vérité au grand nombre. Il l'explique clairement dès le début du «Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences», traité publié en langue vulgaire afin que tous y puissent accéder[61].

«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée [...]

---

[59] Rappelons que *Cogitationes Privatæ,* est le titre donné par Foucher de Careil ou par Leibniz lui-même, aux notes recopiées sur les papiers de Descartes, les «écrits de jeunesse».

[60] MESNARD, P., *Essai sur la morale de Descartes,* Paris, Boivin, 1936, p. 5, qui cite les *Cogitationes Privatæ,* A.T. X, p. 217. Nous nous rallions tout à fait aux propos de Pierre Mesnard qui nous semble rejoindre, dans son discours philosophique, les conceptions pythagoriciennes des songes, dégagées par nos méthodes.

[61] «Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui se servent de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens», DESCARTES, *Discours de la Méthode,* VIe, éd. F. Alquié, t. 1, p. 649. A.T. VI, p. 78.

[...] cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies»[62].

De plus, ce que Descartes a retenu des philosophes antiques, c'est que science et vertu sont indissociables. Il le rappelle dans la Règle IV intitulée: «On ne peut se passer d'une méthode pour se mettre en quête de la vérité des choses»[63]. Une méthode de recherche s'avère indispensable pour la science, elle même liée à la morale, ce que, dans l'Antiquité, certains esprits supérieurs avaient déjà remarqué. Écoutons encore Descartes:

«[...] je suis persuadé que certaines semences premières des vérités, déposées par la nature dans l'esprit humain, et que nous étouffons en nous, en lisant et en écoutant tous les jours tant d'erreurs de toutes sortes, avaient tant de verdeur dans cette rude et simple antiquité, que cette même lumière de l'esprit qui leur faisait voir qu'il faut préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, tout en les laissant ignorer pourquoi il en est ainsi, leur a donné aussi des idées vraies en matière de philosophie et de mathématique, bien qu'il n'aient jamais pu pousser ces sciences jusqu'à la perfection»[64].

---

[62] DESCARTES, *Discours de la Méthode,* Ière, édition F. Alquié, t. I, p. 568. A.T. VI, p. 2.

[63] Traduction F. Alquié, t. 1, p. 90, A.T. X, p. 371.

[64] DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit,* IV, ed. F. Alquié, t.1, p.96, A.T. X, p.376.

Pour pousser ces sciences jusqu'à la perfection, il faut nécessairement recouvrer la pureté originelle, parallèlement à l'œuvre de rationalisation de la recherche scientifique. Purification de l'individu assortie de rationalisation scientifique, a pour nom Sagesse, c'est-à-dire Science et Vertu réunies[65]. Ainsi, la grande mission confiée à notre philosophe dans ses songes est-elle de mettre à la disposition de la multitude, et non plus de l'élite, les moyens d'atteindre la Sagesse, la seule qui mérite le nom de Philosophie. Descartes se propose comme guide, et Dieu l'a élu pour cette entreprise. Son ambition est effectivement immense, conduire tous les

---

[65] Pour Pierre MESNARD *(op. cit.,* p.7), le *Studium bonæ mentis* probablement antérieur à 1623..., est bien ce qu'en dit Baillet, t.2, p.406, c'est-à-dire «des considérations sur le désir que nous avons de sçavoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celle de l'entendement». Mesnard explique clairement ensuite *(op. cit.,* p.9), «C'est donc à la fois sur le terrain du vrai et du bien que nous nous trouvons amenés; l'étude de la sagesse paraît ainsi nous satisfaire au double point de vue de la morale et de la science. Mais [...] la science dont il nous est parlé ici n'est pas et ne peut pas être encore la science cartésienne telle qu'elle apparaîtra aux termes du système, c'est celle dont il était question tout à l'heure à propos des premiers principes, les semina scientiæ que tout homme porte en lui. Qui sait s'il n'est pas ici uniquement question de ces jugements d'expérience auxquels on notait les sages et si le premier travail méthodique de Descartes ne porta pas sur leurs sentences? [...] Le jeune Descartes, tout plein encore de souvenirs antiques, rêve d'abord de devenir un sage».

hommes de ce monde, leur montrer le chemin, la Méthode[66].

Pourtant, cette voie qui va leur permettre de ne plus errer, tournoyer et s'égarer, n'est pas encore parfaitement tracée lorsque Descartes publiera le Discours. Pythagore liait l'accès de la vérité à la pureté des individus. Et dans ce dernier domaine, Descartes n'a qu'une morale «par provision» à proposer. Ceci semble l'avoir longtemps préoccupé: Baillet, comme le remarque Pierre Mesnard, nota ce malaise puisqu'il libella l'un des chapitres consacrés à la jeunesse de Descartes (1623 en marge):

«M. Descartes rentre dans ses premières inquiétudes sur le choix d'un genre de vie. Il abandonne les Mathématiques et la Physique pour ne plus étudier que la Morale»[67].

Pour Pierre Mesnard, Descartes

«[...] semble y être revenu souvent et avoir même par moments senti une cruelle antinomie entre l'étude de l'homme et celle de la science objective»[68].

---

[66] Ses réflexions de jeunesse allaient déjà dans ce sens. Les *Præambula* (éd. F. Alquié, t.1, p.47) en témoignent: «Des limites déterminées sont prescrites à tous les esprits: ils ne peuvent les dépasser. Si certains, par défaut d'esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, ils pourront du moins connaître le véritable prix des sciences; et cela leur suffit pour porter des jugements vrais sur l'évaluation des choses»; en latin dans A.T. X, p. 215.

[67] BAILLET, t. 1, p. 111, cité par MESNARD, P., *op. cit.*, p. 11.

[68] MESNARD, P., *op.cit.*, p. 11. En fin de chapitre Mesnard résume: «[...] il semble bien qu'il y ait eu une première période de la pensée cartésienne où la préoccupation de la morale, parfois enveloppée, n'en reste pas moins constante. Tantôt elle s'affirme telle en prenant le premier rang dans les opuscules de

Dix-huit ans après ses songes, il se résout pourtant à révéler au public sa Méthode. Si l'œuvre est accomplie du point de vue de la rationalité scientifique, elle ne l'est pas sous l'angle moral. Reconnaissant avoir échoué dans la recherche de la voie pour bien se conduire dans la vie, et pour éviter de se tromper totalement, il avoue devoir tracer une troisième voie, intermédiaire, imparfaite et provisoire,

«[...] afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse, que si, ayant choisi l'un des extrêmes, c'eût été l'autre qu'il eût fallu suivre»[69].

Le Y de Pythagore ne proposait que deux options, mais Descartes demeure dans le même embarras qu'au sortir de ses songes. L'ensemble de la culture antique puis chrétienne était pourtant unanime pour recommander la voie de droite. Peut-être, notre amoureux de la Sagesse pensa-t-il que les pythagoriciens révélaient, dans le secret de leur société et à leurs rares initiés, qu'au contraire la bonne voie était celle de gauche? Descartes, indécis, se satisfera d'une morale partielle et provisoire pour cependant

«[...] voir clair en [ses] actions et marcher avec assurance en cette vie»[70].

---

jeunesse, tantôt, refoulée par l'activité scientifique qui lui est encore étrangère, elle murmure comme un sourd remords et vient par crises brusques assaillir le penseur dans son œuvre de savant jusqu'à l'en détourner pour un moment. Elle donne jusqu'ici le ton général d'une philosophie conçue comme une méthode de perfectionnement spirituel et non encore comme une représentation adéquate du monde», *ibid.*, p. 13.

[69] DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IIIe, édition F. Alquié, t. I, p. 594. A.T. VI, p. 23.

...puisque la Vérité en dépend. Dans ses songes toutefois, il est encore héritier du savoir acquis en sa jeunesse: le problème de la droite et de la gauche figure invariablement au centre des préoccupations du jeune savant.

Ce ne sont là que quelques pistes proposées afin de relire l'œuvre de notre philosophe sur fond de Y de Pythagore. N'oublions pas que Descartes a étudié chez les Jésuites au tout début du XVIIe siècle, en un lieu et une époque où la Renaissance avec son goût pour les choses de l'antiquité bat son plein.

Pour finir, il nous faut rétablir une sorte de malentendu concernant l'expérience même des songes de Descartes. En effet, et contrairement à ce que l'on pense souvent, il n'est pas contradictoire que Descartes ait considéré les siens comme fondamentaux, même s'il sembla nier toute valeur aux songes en général dans ses écrits.

Il existait au XVIIe siècle, et antérieurement déjà, une classification chrétienne des apparitions oniriques. Les Pères de l'Église avaient laissé des textes nombreux sur ce problème. Les superstitions étaient choses courantes, et il leur fallait déjà lutter contre les innombrables interprètes qui pratiquaient l'oniromancie et prétendaient lire l'avenir dans les songes. Par ailleurs, les Pères étaient forts respectueux des écrits de l'antiquité, et ceux-ci regorgeaient d'expériences oniriques prémonitoires. Enfin, la Bible, évoque bien des récits de prophètes ou autres personnages qui reçoivent des messages venus du monde supérieur. La difficultés, pour l'Église, résidait dans la délicate conciliation de ces trois conceptions. Comment lutter contre tous les faux prophètes, expliquer aussi que

---

[70] DESCARTES, *Discours de la Méthode,* IIIe, édition F. Alquié, t. 1, p. 577. A.T. VI, p. 10.

des païens ont pu recevoir des messages de vérité par leurs songes, et ne pas admettre enfin que Dieu insuffle des messages à quelques rares élus? La synthèse de ces trois points de vue produisit une classification des songes qui fut sans cesse reprise. Ainsi, pour l'Église en général y compris, d'ailleurs, les partisans de la Réforme, la divination par les songes demeure toujours suspecte. Concurremment, les écrits canoniques présentent bien des rêveurs avérés, et il continue d'être inacceptable de discréditer tout à fait les songes pressentis comme véridiques. Pour ne citer qu'eux, les ouvrages Jésuites destinés à lutter contre les arts magiques et divinatoires décrivent ainsi quatre genres oniriques[71]: les songes naturels issus, par exemple, de la prédominance d'une humeur; les «songes animaux» nés d'occupations, d'affections ou de pensées diurnes ou nocturnes; les songes angéliques ou démoniques issus des anges bons ou mauvais (là, on rend compte des songes de l'antiquité païenne); enfin, et ce sont nécessairement les plus rares, les songes divins provenant véritablement de Dieu. On reconnaît là, avec de légères variantes, les trois catégories introduites par Tertullien ou Jérôme. Et l'on constate que dans toutes les classifications, même celles des partisans les plus résolus d'une explication rationnelle des songes, on affirme qu'en dépit de son extrême rareté, une communication entre l'homme et le divin peut s'établir réellement. C'est cette communication dont fut tout à fait convaincu notre jeune philosophe. L'Esprit de Vérité pouvait donc bien s'abattre sur lui et le posséder...

octobre 1996

---

[71] Voir JAMA (Sophie), *Anthropologie du rêve*, Paris, PUF, (col. Que sais-je?), 1997.

MUGURAŞ CONSTANTINESCU

L'articulation de l'autobiographique et du philosophique dans le *Discours de la Méthode*

Donné comme une introduction à des essais scientifiques, eux-aussi donnés comme des fragments d'un traité non-publié, le *Discours de la Méthode* surprend dès la première page, par l'intervention du moi/je:

«Qu'est-ce donc que *je* lis dans le *Discours de la Méthode*? Ce qui attire mon regard, à partir de la charmante narration de sa vie et des circonstances initiales de sa recherche, c'est la présence de lui-même dans ce prélude de philosophie. C'est, si l'on veut, l'emploi du *je* et du Moi dans un ouvrage de cette espèce, et le son de la voix humaine...»[1]

Nous essayons d'analyser dans notre intervention la part de l'autobiographique dans l'ouvrage de Descartes et la manière dont elle sert le dessein du philosophe de présenter sa méthode.

Le sens du mot «*Discours*» nous aide dans notre démarche; venant du latin «discurrere» – courir ça et là – il signifie plus tard «exposé écrit de caractère didactique», «développement didactique» (Larousse). Et le souci didactique de l'ouvrage de Descartes se voit bien, dès

[1] VALÉRY, Paul, *Discours d'ouverture du Congrès Descartes*, Paris, 1937, in René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

l'avertissement au lecteur, qui propose pour en faciliter la lecture la division en six parties, présentées ensuite très succinctement. Soit que l'on voie dans la première personne chez Descartes «le son de la voix humaine», opposée à «l'architecture scolastique», comme Valéry[2], soit que l'on y voie une bonne rhétorique et diplomatie, comme Marc Fumaroli[3], cette première personne nous intéresse en tant qu'indice réel ou trompeur d'autobiographie, en tant que témoignage d'expérience vécue.

Les quelques lignes de l'avertissement au lecteur sont écrites sur un ton impersonnel (il appartient peut-être à l'éditeur) et l'on y parle aussi de l'auteur et des raisons qui l'ont fait écrire, de sorte que le triangle auteur–oeuvre–lecteur est effleuré dans un même esprit didactique. Le fameux début du *Discours* garde lui-aussi le ton impersonnel, neutre, donné par l'avertissement, ton de la réflexion générale, du gnomique, propre au philosophique:

«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.»

«Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus»[4].

Rien donc dans l'Avertissement, ni dans l'incipit ne laisse prévoir l'intervention du moi qui va se produire

---

[2] *Ibid.*

[3] FUMAROLI, Marc, La Diplomatie au service de la méthode, in Magazine littéraire, numéro Descartes, avril 1977.

[4] DESCARTES, René, *Discours de la méthode,* éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 33.

assez vite dans le deuxième paragraphe de la première page:

«Pour moi, *je* n'ai jamais présumé que mon esprit fut en rien plus parfait que ceux du commun»[5]. Comme on le voit, le *je* accompagne un verbe (présumer = croire, supposer) du domaine intellectuel et non pas de l'expérience immédiate et qui, employé, à la forme négative, a plutôt des connotations morales, la première intervention du *je* marque la modestie, la non-présomption de l'auteur, présente tout au long de l'ouvrage, comme les expressions de réticence et de politesse le montrent («*je* veux croire que», «*je* pense avoir eu», «*je* tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomtion», «*j*'ose croire que»[6], expressions dont la plus prégnante serait: «Toutefois, il se peut faire que *je* me trompe»[7].

Mais ce *moi/je*, attaché premièrement au domaine intellectuel glisse, vers un nous très généralisant, *nous, les humains*, comme pour marquer l'ouverture, l'envergure du *Discours* qui ne se veut pas seulement un essai relatant les incertitudes intellectuelles que l'auteur a dépassées mais aussi «des manières de pensée d'une entière généralité»[8]. Le *je* du *Discours* assume donc dès le début l'appartenance à «nous les hommes», mais même si le je fait son apparition dans l'ouvrage, l'autobiographique proprement-dit reste à attendre car les lieux obligés du genre (date et lieu de naissance, famille, enfance, jeunesse,

---

[5] 5. *Ibid.*
[6] *Ibid*
[7] *Op. cit.*, p. 35.
[8] VALÉRY, Paul, *op. cit.*

etc.) n'y sont pas présents et ne le seront que d'une manière très retenue, très réservée, très sublimée.

Si les dictionnaires encyclopédiques définissent l'autobiographie comme «biographie d'une personne écrite par elle même» (Hachette), la poétique cherche une définition rigoureuse qui donne le statut d'un genre. Selon Philippe Lejeune, l'autobiographie est un «récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier l'histoire de sa personnalité»[9].

Si l'on passe en revue, point par point, ces critères, le *Discours* de Descartes y correspond; mais il reste à notre charge d'éclaircir ce que signifie «vie individuelle, histoire d'une personnalité». On sait que dans une lettre à Guez de Balzac, Descartes promettait une «histoire de son esprit» qui sera justement le *Discours* où, cependant, tout anecdotique est évité au point que chez le philosophe vie individuelle s'identifie presque absolument à vie intellectuelle.

Le début proprement-dit de l'autobiographie cartésienne ne correspond pas entièrement à la première intervention du *je* (auprès du verbe *présumer*) mais à la phrase qui fixe un premier point de repère temporel, la période de l'enfance:

«J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance»[10].

Comme on va voir, les événements de l'enfance, de la jeunesse ou de la maturité trouvent leur place dans cette «autobiographie intellectuelle»[11] seulement dans la mesure

---

[9] LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique,* Paris, Seuil, 1975.

[10] DESCARTES, René, *ed. cit.,* p. 34.

[11] PUZIN, Claude, *Le XVIIe siècle,* Paris, Nathan, 199.

où ils illuminent quelques étapes de celle-ci. Ainsi, la première allusion à la jeunesse est associée au bonheur des «certains chemins», au grand événement intellectuel de sa vie; l'entreprise de former une méthode. De même, la première mention de l'enfance est faite en liaison avec l'instruction de l'auteur.

Le langage sensuel, du désir, indice important du personnel, glisse lui aussi vers l'intellectuel, le corporel est converti en spirituel, tout en gardant une forte intensité: «j'avais un extrême désir de les (les langues) apprendre»; «j'étais amoureux de la poésie»[12].

Le sentiment de paradis perdu, lié à l'enfance, lieu commun du genre aux siècles suivants, ne se retrouve pas chez Descartes, qui garde de la fin des années d'école («néanmoins l'une des plus célèbres écoles d'Europe»), commencée vers l'âge de huit ans, un sentiment d'insatisfaction, de mécontentement («embarrassé de tant de doutes et d'erreurs»), insatisfaction qui va le conduire justement à la recherche de sa méthode.

Un remarquable sentiment du temps, un grand souci chronologique se laissent voir, soit par les références temporelles aux grandes périodes de la vie (enfance, jeunesse, âge mûr), soit par des «mesures» temporelles («assez de temps», «neuf ans», «huit ans», «le reste de ma jeunesse»). La temporalité envisagée dans le *Discours* joue entre dilatation et condensation, les années d'instruction au collège jouissent de quelques bonnes pages, y sont passées en revue l'étude des langues, celle des auteurs anciens, de l'éloquence, des mathématiques, de la théologie tandis que «le reste de ma jeunesse», les

[12] DESCARTES, René, *ed. cit.*, p. 35.

années d'après collège, l'émancipation des précepteurs sont condensés en quelques lignes qui regroupent des expériences diverses comme voyages, séjours aux cours impériales, vie militaire, rencontres:

«Et me résolvant de ne chercher plus d'autres sciences que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou bien dans le grand livre du monde, j'employais le reste de ma jeunesse à voyager; à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à m'éprouver moi-même dans les rencontres»[13].

Toute la période d'instruction, de formation ou auto-formation, a comme un arrière plan de désir très puissant mais orienté immanquablement vers le spirituel, désir qui devient dans le récit rétrospectif un souvenir important:

«Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions»[14].

La temporalité du *Discours* est marquée par l'opposition duratif («quelques années», «le reste de ma jeunesse»), ponctuel («un jour», «alors») et toute la temporalité semble mise au service de l'intellectuel. Ainsi, par exemple, le marqueur temporel «un jour», typique d'un récit, introduit chez Descartes un événement intellectuel:

«Mais après que j'eus employé quelques années à étudier dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même»[15].

---

[13] *Op. cit.*, p. 35.
[14] *Op. cit.*, p. 38.
[15] *Op. cit..*, p. 39.

Les endroits stratégiques du texte, notamment début et fin, privilégient certains moments de la vie du philosophe; le début de la seconde partie, par exemple, évoque le moment bien connu (par l'ouvrage de Baillet, par Olympica) de sa biographie, la nuit de l'illumination, le début «J'étais alors en Allemagne» semble promettre de l'événementiel, le cadre spatio-temporel est reconstitué: en Allemagne, au commencement de l'hiver, le fond de toile lui-même est mentionné: les guerres non encore finies. Mais tout cet ancrage spatio-temporel introduit un événement de l'esprit: «*je* pensai qu'il fallait chercher quelque autre méthode»[16]. Même les circonstances sont passées en revue: un quartier (région à l'écart), solitude («seul, tout le jour»), absence de perturbations («par bonheur, aucun soin ni passions»; «aucune conversation»). Ces conditions ne sont pas senties comme austères mais au contraire, comme stimulantes, favorisantes: «j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées»[17].

Le mot *loisir* qui revient plusieurs fois chez Descartes, soit dans le *Discours*, soit dans sa correspondance, semble être ici le mot clef par ses nombreuses connotations: confort spirituel, fertilité de pensée, solitude tranquille, état heureux, sorte d'idéal à atteindre.

Ces connotations épaississent le sens du mot «Temps pendant lequel on n'est astreint à aucune tâche», «Temps nécessaire pour faire commodément quelque chose» (Hachette), mot qui venant du latin *licere* = *être permis*, semble s'ouvrir par cette étymologie même vers une

---

[16] *Ibid.*

[17] *Op. cit.*, p. 46.

2. *Op. cit.*, p. 94.

vocation quelque peu philosophique. Si *loisir* peut avoir parfois comme synonyme *liberté*, chez Descartes son synonyme est, comme on le voit, *liberté d'esprit*.

Un autre mot à retenir parmi les conditions favorisantes pour la recherche du philosophe est *poêle*, qui suggère, par opposition au début de l'hiver, la chaleur, mais une sorte de chaleur épurée, sublimée car le mot signifie «pièce chauffée par un poêle entretenu depuis la pièce voisine, donc sans fumée, sans étincelles, sans que l'on soit dérangé par l'entretien du feu».

On pourrait dire que le poêle, vraie figure emblématique, offre la chaleur sans aucune perturbation, tout comme Descartes raconte le moment bienheureux de l'illumination sans rapporter son état d'enthousiasme qu'il note cependant dans Olympica, comme si dès le début du *Discours* il avait fait un pari de sublimation, d'épuration: raconter l'histoire de son esprit mais sans anecdotes et sans pittoresque.

Outre cette épuration de l'anecdotique, faite dans un esprit classique de sévère bienséance, on remarque dans le *Discours* une orientation constante, un glissement imperceptible du *je* vers *nous* et vers *on* mais également un passage de l'abstrait vers le concret, une tendance à l'illustration, dans un esprit didactique présent dès l'Avertissement et qui, en même temps, oriente l'autobiographique vers l'exemplaire, malgré les déclarations de l'auteur de ne pas vouloir se donner pour modèle.

L'incipit de la troisième partie offre un bon exemple de va et vient entre concret et abstrait: pour faire comprendre au lecteur ce que c'est que la morale par provision le philosophe la compare à une demeure provisoire, à habiter

durant la construction de la nouvelle maison. D'autre part, le passage du *je* à *nous* montre l'articulation aisée de l'individuel, de l'autobiographique au général, à l'exemplaire, comme dans le fragment suivant:

«Toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde (...) et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir»[18].

Dans les chapitres où le philosophe expose les préceptes de sa méthode et les maximes de sa morale tout point de repère temporel ou spatial semble aboli sur des pages et des pages pour un n'importe où et un n'importe quand de la généralité, vraie dilatation de l'intellectuel où la seule référence temporelle est l'allusion à l'hiver. C'est d'ailleurs la seule saison mentionnée tout au long de l'ouvrage parce que, on peut le supposer, coïncidante avec un temps heureux pour le philosophe: «l'hiver n'était pas encore achevé que *je* me remis à voyager»[19].

Comme on l'a déjà fait remarquer, l'anecdotique est presque banni du *Discours* et quand même un certain fait y trouve sa place (le bruit qui court que l'auteur a trouvé la méthode); c'est un fait à conséquences morales pour Descartes: «il fallait que *je* tâchasse, par tous moyens à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait» et qui le détermine à une retraite méditative «ici en un pays», pour vivre «aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés»[20]. La correspondance de Descartes où, naturellement l'autobiographique n'est pas filtré comme dans le *Discours* nous fait déchiffrer «les déserts les plus

[18] Op. cit., p. 34.
[19] *Op. cit.*, p. 34.
[20] Op. cit., p. 54.

écartés» par la Hollande que Descartes recommande à son correspondant Balzac de choisir comme «retraite» qui assure la liberté et le repos et où le *poêle*, figure de l'intimité et la chaleur, assure le confort et protège contre le froid.

Dans la quatrième et cinquième partie, les plus dépourvues d'indices spatio-temporels, l'autobiographique se déploie au niveau de l'histoire de l'esprit, une seule séquence plus «fable» retient l'attention: l'aveu de l'auteur qu'il a écrit un traité et que certaines considérations l'empêchent de le publier, il s'agit de la condamnation de Galilée en 1633, fait qui oblige Descartes à la prudence. Cet aveu complète la dimension intellectuelle de l'auteur et, indirectement, le montre conditionné par les événements de son siècle. Pour nous, qui suivons la présence du *moi/je* dans tous ses aspects dans le *Discours*, un autre aveu nous retient également: l'aveu où le *je* du désir-plaisir s'aperçoit mais filtré, de nouveau, par l'esprit, car il s'agit du plaisir scientifique converti en écriture: «cette transmutation des cendres en verre me semblant être aussi admirable qu'aucun autre qui se fasse en nature, *je* pris particulièrement plaisir à la décrire»[21].

Commencé par l'attention accordée au lecteur et à sa lecture avec l'avertissement, le *Discours* y revient vers sa fin par l'invitation au dialogue adressé au même lecteur, par la promesse de répondre au public, renforçant de la sorte, la portée didactique de l'ouvrage, écrit dans ce but en français et non pas en latin comme c'était de règle à l'époque pour les ouvrages scientifiques.

Commencé par toute une séquence impersonnelle le Discours finit par une séquence personnelle où le *moi/je*

[21] Op. cit., p. 70.

révèle le projet d'une étude de plus en plus approfondie de la nature et, fait surprenant pour la fin d'un *Discours* philosophique, par un aveu du désir de loisir, loisir précieux pour le penseur (jouir «sans empêchement de mon loisir») et supérieur aux «plus honorables emplois de la terre»[22].

Le mot *loisir*, où désir et plaisir de pensée se réunissent, est, selon nous, emblématique pour tout le *Discours*. Dans ce bonheur philosophique le moi pensant, dévoilé tout au long de l'ouvrage, rencontre le moi désirant, voilé dans le même parcours; il permet ainsi la sublimation du désir et, en même temps, laisse entrevoir comme un pressentiment du malheur causé par l'absence du loisir et du bon poêle, plus tard dans le grand palais glacé de Stockholm, absence qui fait violence et apporte la mort.

Loisir signifie chez Descartes, croyons-nous, le droit du philosophe au bonheur de la pensée, la voix de l'autobiographie dans le philosophique.

Pour conclure, on peut dire que notre Descartes à nous, notre *Discours* à nous, lus comme rencontre de l'autobiographie et du philosophique, sont le *loisir* et le *poêle,* par leur part dans la découverte de la méthode parce que favorisants et protecteurs, pour la pensée et son illumination.

[22] *Op. cit.*, p. 94.

ANCA-MARIA CHRISTODORESCU

Descartes et la princesse Elisabeth: d'une passion filtrée par l'intelligence à l'intelligence des passions

«J'ai toujours été en une condition qui rendait ma vie très inutile aux personnes que j'aime; mais je cherche sa conservation avec beaucoup plus de soin depuis que j'ai le bonheur de vous connaître, parce que vous m'avez montré les moyens de vivre plus heureusement que je ne faisais», écrivait à Descartes, le 28 octobre 1645, Elisabeth de Bohême, Princesse Palatine.

C'est le 6 octobre 1642 que son nom apparaît pour la première fois dans la correspondance de Descartes. A ce moment-là, le philosophe était déjà l'auteur du *Discours de la Méthode* et préparait ses *Principes de la Philosophie*, dont la version latine allait être dédiée, deux ans plus tard, à Elisabeth elle-même.

La correspondance de Descartes avec cette interlocutrice avisée (parlant plusieurs langues, se passionnant à la fois de philosophie et de mathématiques) représente dans sa vie une période de répit et de fermentation tout à la fois: de répit – le philosophe pose les conclusions du *Discours de la Méthode*, en en reprenant les principaux éléments (rôle de la raison, principes de sa méthode, règles de la morale «par provision», preuves de l'existence de Dieu); de fermentation – il médite sur le *Traité des Passions*, qu'il

compose, «par correspondance» pour ainsi dire, au fur et à mesure qu'il écrit à Elisabeth, que celle-ci l'interroge, que lui-même s'interroge sur l'homme et ses passions. D'où l'importance extrême de ces lettres, prétexte et pré-texte au *Traité des Passions.*

En un siècle où la morale était en quelque sorte une chasse gardée réservée aux théologiens, Descartes ne voulait à aucun prix s'en occuper ouvertement: «[Ils] sont si animés contre moi, à cause des innocents problèmes de Physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils ne trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de Morale, ils ne me laisseraient aucun repos». (Lettre à Chanut, 15 juin 1646).

Un peu subversive donc et un peu «chiffrée», cette correspondance va se dérouler sur deux plans:

a) un plan intellectuel (celui de l'entretien philosophique et moral, parfois mathématique ou politique)

b) un plan événementiel (qui se rapporte au vécu et au quotidien).

En fait, les deux plans interfèrent, au fur et à mesure qu'une étroite communion s'établit entre les deux correspondants. «Je suis glorieux de ce que [mon] jugement n'est pas différent du vôtre», affirme Descartes, en ajoutant qu'il ne pourrait rien lui écrire «que vous n'eussiez mieux remarqué que moi» (1er sept. 1645). Elisabeth devient rapidement pour Descartes un interlocuteur privilégié, dont allaient également compter les approbations enthousiastes et les objections hardies. De l'estime réciproque naîtra une profonde amitié, qui «humanise» et illumine leurs lettres.

a.- La correspondance avec Elisabeth s'amorce donc en 1642, au sujet des liens obscurs qui unissent l'âme et le corps. La princesse voulait savoir comment l'âme, qui est immatérielle et pensante, peut mouvoir le corps, vu que celui-ci, de par sa matérialité et son étendue, est d'une essence toute différente. Métaphysiquement et physiquement donc, leur union semble impossible.

La question a son poids, parce que, du coup, elle ébranle le dualisme cartésien. L'admiration de Descartes pour sa correspondante se déclenche, brusque et totale. Il avoue simplement: «la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés», reconnaissant que, en échafaudant son système, il avait été davantage préoccupé par la distinction entre l'âme et le corps que par leur union (21 mai 1643). Il en vient à affirmer l'existence en nous de certaines notions, qu'il appelle primitives, parmi lesquelles il range l'âme (caractérisée par la subsistance), le corps (caractérisé par l'étendue) et l'union du corps et de l'âme. La difficulté logique d'admettre cette union est évidente, car cela suppose les concevoir tantôt comme une seule chose, et tantôt comme deux. Pour s'en sortir, Descartes se verra obligé de les rendre compatibles, en attribuant, à l'âme aussi, la matière et l'extension définitoires pour le corps (28 juin 1643); à quoi il ajoutera plus tard sa théorie de la glande pinéale.

Pendant l'été 1645, Descartes se propose de réfléchir sur la nature et le rôle des passions, conçues comme manifestations spécifiques à l'union du corps et de l'âme (15 sept. 1645). Peu à peu, au fil de la correspondance

avec Elisabeth, ses réflexions s'organisent et, en moins d'une année, le philosophe rédige «un petit Traité de la Nature des Passions, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour», écrira-t-il à Chanut, le 15 juin 1646. Il ne l'avait pas mis au jour; il avait fait mieux: il l'avait confié, dès le mois de mars, à la princesse, sa première lectrice. Une lectrice enthousiaste et compétente en la matière, qui déclare aussitôt: «toute la partie morale du traité passe tout ce qu'on a jamais dit à ce sujet» (25 avril 1646).

Un moment important de leur correspondance est marqué par la lettre du 13 sept. 1645, où Elisabeth lui demande une définition du concept de p a s s i o n , celle qu'elle en avait (passion=perturbation de l'âme) ne la satisfaisant point, car elle envisageait aussi des passions engendrant des «actions raisonnables». Au philosophe, dont le Traité était en pleine gestation, l'occasion dut paraître excellente. Il lui répond, le 6 oct. 1645, par une lettre d'une teneur et d'une longueur mémorables. Selon lui: «On peut [...] nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de la volonté (et par conséquent sans aucune action qui vienne d'elle), par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion (sic!). Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits [...] dont on sent l'effet comme en l'âme même.

Par rapport à cette première définition, encore mal dégrossie, celle qui figure dans le Traité (I, art. 27) est plus nuancée, malgré son cheminement hésitant ou bien plus redevable au principe du «dénombrement»: «on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte

particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.» Après avoir envisagé tour à tour perceptions, sentiments et émotions, il conclut (art. 28): «on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme [...], particulièrement parce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions.» Celles-ci se rapportent «particulièrement à l'âme, pour les distinguer des émotions qu'on rapporte aux objets extérieurs ou à notre corps».

Quant à l'analyse et à la systématisation des passions (qui occupera les deux tiers du Traité), Descartes déclare qu'il n'est pas encore prêt à l'entreprendre. L'initiative taxinomique continue à lui répugner le 3 nov. 1645, quand il affirme: «je n'ai pas encore assez digéré mes opinions». Ce n'est qu'en mai 1646 qu'on trouve dans cette correspondance une description physiologique des mécanismes passionnels et des signes extérieurs qui leur sont associés, de même que des entretiens sur les bonnes et les mauvaises passions, ou sur les modalités de les réprimer, qui représentent autant d'«exercices de style» à la veille du *Traité des Passions*.

Incité par une question d'Elisabeth – comment peut-on être en même temps libre et attaché aux décrets de la Providence? – il examine le problème du libre arbitre. Notre libre arbitre et notre croyance en Dieu ne sont pas incompatibles: dès avant notre naissance, Dieu a su quelles seraient «toutes les inclinations de notre volonté» et «que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose» (janv. 1646). Il ne faut y voir aucune sombre prédestination, car sa conclusion est optimiste: «il y a

toujours plus de biens que de maux en cette vie» et, tant que le bonheur dans l'au-delà n'est qu'une simple hypothèse, il faut toujours être content de vivre, «pourvu qu'on sache user de la raison» (6 oct. 1645). Quant à la m o r t, il ne faut pas la craindre, mais s'habituer à l'idée qu'elle peut à tout moment nous surprendre. S'habituer aussi à l'idée que la vie n'est pas le don le plus précieux, car «c'est moins de la perdre que de perdre l'usage de la raison» (1-er sept. 1645). La mort violente de Charles I Stuart, oncle d'Elisabeth, lui inspire de belles pensées sur «la gloire de mourir» quand on est «universellement plaint» des gens «qui ont quelque sentiment humain» (22 févr. 1649).

Systématiquement, Descartes se propose d'enseigner à la princesse la joie et le bonheur (pour qu'elle puisse vivre «plus heureusement», comme elle le disait). Joie et bonheur: *a.* dans la modestie – il suffit d'aspirer à un environnement bénéfique, doublé de bien-être corporel, pour qu'«un esprit qui suit la vraie raison [...] puisse facilement se contenter» (nov.1646); *b.* dans la gloire – il faut distinguer entre âmes vulgaires et grandes âmes: «tandis que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions et ne sont heureuses ou malheureuses que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes, [*les grandes âmes*] (n.s.) ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent» (8 mai 1645). Tous les humains aspirent au bonheur, mais ils ne savent pas tous comment y

parvenir, car le bonheur «dépend entièrement de notre libre arbitre» (1 sept. 1645), l'essentiel est de bien en user.

En s'ingéniant à réaliser une programmation de ces «grandes âmes», il semble tâtonner, à la recherche d'une définition, celle du g é n é r e u x : l'homme qui sait justement bien user de son libre arbitre et, dégagé des basses servitudes de l'âme, telles que la haine, la jalousie, l'envie, armé de sa volonté «ferme et constante» (laquelle est, après Dieu, le souverain bien de tous les hommes) d'exécuter tout ce qui lui semble meilleur, peut en retirer une grande satisfaction. Tout y est, sauf le terme. On voit ici Descartes en train de dorloter son nouveau-né, avant de lui avoir donné un nom.

Il le fera bientôt, mais d'une façon discrète et fragmentée, car dans le *Traité* il ne sera que rarement question de générosité: brévissimes mentions aux articles 54, 83, 145, suivies d'une assez prolixe définition de la générosité (art. 153) et enfin de quelques développements (154-161) qui la font voir comme la plus noble de toutes les passions, une «clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements»

b.– Il arrive aussi que Descartes et Elisabeth s'entretiennent de sujets moins savants: amis et ennemis, bonnes ou mauvaises nouvelles, menus incidents, problèmes de santé. Et souvent, le quotidien le plus terne peut servir de prétexte aux développements savants. Une maladie d'Elisabeth, dont la santé était assez petite et l'existence pleine de soucis, lui en fait chercher l'étiologie dans la tristesse qui, selon lui, peut nuire à la rate et aux poumons. Par contre, un esprit plein de joie peut faire que le corps se porte mieux et la vie semble plus belle. Ses

conseils médicaux témoignent à la fois de son bon sens et de sa vision mécaniste du monde. Mais qu'il s'agisse de fièvre, douleurs, «apostèmes», etc., il est toujours pour Elisabeth le meilleur interprète de ses symptômes. Une fois, étant malade, chose inhabituelle, elle a composé des vers! Fidèle à son principe de l'union de l'âme avec le corps, Descartes croit y voir une forte agitation des esprits animaux qui ont pu échauffer son imagination et en tirer des vers! (22 févr. 1649)

Dans cet échange de lettres, chacun prend une part passionnée (ou passionnelle?) aux problèmes de l'autre, les phrases élégantes et les formules alambiquées laissent voir en profondeur des sentiments authentiques et un frisson qui ne trompe pas. Il y a aussi des phrases qui, jaillies directement du coeur, vont droit au coeur: «Il n'y a rien au monde, assure-t-il, qui me soit plus cher que [...] de recevoir vos commandements [...] lesquels auront toujours plus de pouvoir sur moi qu'aucune autre chose qui soit au monde.» Il y ajoute aussi des coordonnées spatio-occupationnelles à odeur de pérennité: «quoi que je pense ou je fasse et en quelque lieu du monde que j'aille» (mai ou juin 1645 et 10 mai 1647).

Si tous les autres lieux du monde lui indiffèrent, il existe en revanche, pour l'éternel voyageur, un lieu de prédilection et de dilection, aimanté par la présence d'Elisabeth: «je ne souhaite rien tant que de retourner vers les lieux où j'ai été si heureux que d'avoir l'honneur de parler quelquefois à Votre Altesse» (juillet 1647). Ce sentiment est vécu par tous les deux dans un registre aigu, dès qu'il s'agit de quelque contretemps. Lorsqu'il est à La Haye et qu'elle en est absente, un seul être lui manque, mais la ville est dépeuplée: «je n'ose souhaiter [votre]

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

retour, bien que j'aie beaucoup de peine à m'en empêcher, principalement à cette heure que je me retrouve à La Haye» (mars 1647). Et elle de lui répondre: «Je n'ai point regretté mon absence de La Haye que depuis que vous me mandez y avoir été» (11 avril 1647).

Faut-il en déduire qu'il souhaitait trouver enfin le repos auprès d'elle? Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il avait – après de nombreuses pérégrinations – choisi la Hollande (où elle vivait) comme terre d'adoption. Mais il y changeait sans cesse de domicile et de ville (Amsterdam, Utrecht, Leyde, et surtout Egmond), il continuait à faire des voyages (notamment en France), il menait un genre de vie qu'il définit tout seul: «je suis en un voyage continu» (août 1644), ces déplacements multiples, n'étant pas l'extériorisation d'un hyperkinétisme constitutionnel, mais un parti-pris de liberté: «me tenant comme je fais, un pied en un pays, et l'autre en un autre, je trouve ma condition heureuse, en ce qu'elle est libre» (juin-juillet 1648). Encore faut-il dire qu'il réalise cette performance paradoxale: courir le monde, tout en s'en isolant. Car les voyages continus vont de pair avec la retraite permanente: «c'est ce qui m'a fait retirer aux champs» (28 juin 1643), «bien que je sois tellement retiré du monde» (mai 1645), «je mène une vie si retirée» (mai 1646), «n'apprenant, en ce désert, aucune chose de ce qui se fait au reste du monde», etc. On pourrait dire, étant donné ce contexte et cette personnalité, que la lettre devait lui apparaître comme une modalité idéale de maintenir les contacts, située à l'intersection du voyage et de la retraite. Et, dans l'agitation permanente des voyages, une adresse, c'est un point fixe, un signe de stabilité et de certitude. C'est à quoi doit penser Elisabeth, lorsqu'elle lui mande: «Je vous

supplie [...] de donner une adresse à ma soeur Sophie, afin que je puisse avoir quelquefois de vos nouvelles» (11 avril 1647).

•

Ces lettres, à la fois sobres et passionnées, seraient-elles des «chasse-passions», des «classe-passions» ou bien des «allume-passions»? Et, une dernière question: seraient-elles des lettres de «presqu'amour»?

Si correspondre signifie tout d'abord se correspondre, la question est d'importance et ne laisse supposer qu'une seule réponse.

ADRIANA CHIMU

Générosité cornélienne et cartésienne – limites du rapprochement

1. Introduction. Objet de l'étude.

Corneille et Descartes (en tant qu'auteur des *Passions de l'âme)* – on les met souvent ensemble, en les rendant solidaires, de manière souvent plus implicite qu'explicite, en employant par exemple des citations de l'un pour illustrer, ou même pour faire le point sur la thèse de l'autre, en considérant parfois comme communs et en opérant indifféremment avec des concepts autrement distincts ; les éditions des Classiques Larousse, de référence, incontestablement, quant aux textes classiques, renvoient, par exemple, pour toute précision à propos du mot de *généreux*, rencontré dans un texte cornélien, à la définition cartésienne du concept.

La thèse des rapports Corneille/Descartes a en effet une tradition impressionnante, remontant à plus de cent ans ; dénoncée à plusieurs reprises, elle continue pourtant et même assez souvent de convaincre, puisqu'on la retrouve, diffuse et implicite, dans les manuels d'école, les annotations, etc. C'est pourquoi on essayera ici de voir dans quelle mesure on peut avec justesse, et sans porter atteinte aux conceptions d'ensemble des deux auteurs, assimiler le *Traité des Passions de l'âme* et le théâtre cornélien, et jusqu'où on peut les voir séparés, et cela en

suivant les avatars d'un concept commun, ne serait-ce que par la dénomination, celui de la générosité.

2. Discussion étymologique. Évolution de la sphère sémantique.

En latin, *generositas,-tatis* avait deux sens, bien distincts : *qualité de ce qui est d'origine noble, de bonne race, de bonne famille (la noblesse de la naissance)* et *noblesse magnanime (noblesse de l'esprit).* Le Grand Larousse de la Langue Française, en sept volumes, 1972, qui renvoie évidemment à l'étymologie latine, donne la définition suivante de la générosité en français classique : *qualité d'un homme bien né, qui sacrifie son intérêt personnel aux vertus morales les plus hautes, méritant ainsi sa propre estime et celle des autres.* En effet, la générosité classique – dans l'acception cornélienne et courante à l'époque – assimile les deux sens (les deux types de noblesse) en un seul, par le seul lien de causalité : *noblesse de l'esprit, parce que d'abord noblesse de la naissance.* La générosité, encore une fois dans son acception cornélienne, n'en est pas moins un exercice constant de conservation, d'augmentation et d'ostentation : malgré l'héritage paternel, on est censé, et de manière permanente, s'en rendre digne, et aux yeux de tous, en mettant à profit les *occasions* (le terme appartient aux généreux cornéliens) qui se présentent, et qui, plus elles relèvent de l'exceptionnel, plus elles font monter la gloire (comme dit Curiace : *l'occasion est belle, il nous la faut chérir,* ou encore Horace : *Le sort qui de l'honneur*

nous ouvre la barrière/Offre à notre constance une illustre matière).

Et c'est probablement à ce sens cumulatif que Descartes fait allusion, lorsqu'il veut donner les raisons du choix de ce terme : *...encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à la [générosité] ; et qu'il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l'usage de l'école, où elle n'est pas fort connue), il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance...*(art. 161). La noblesse et la force d'une âme née heureusement, qui évoquent simultanément à Descartes la générosité, cela prouve assez la circulation du terme à l'époque et est un clin d'œil à toute la littérature héroïque du temps. Évidemment, le terme est repris et enrichi de nouvelles significations : la générosité, *qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer,* consiste, selon Descartes, en une connaissance et un sentiment : *partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition des volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.* (art. 153). Définition qui implique, bien sûr, des conséquences que Descartes mentionne sur le caractère et le comportement généreux :

nous y reviendrons quand nous nous occuperons des limites du rapprochement entre les deux auteurs.

3. Thèse des rapports Corneille/Descartes : brève histoire.

Thèse qui fait écho à une autre, beaucoup plus difficile à soutenir, celle des influences qui auraient pu s'exercer entre Descartes et l'ensemble de la littérature classique (et que Lanson dénonce comme pratiquement insoutenable). Pour revenir à la thèse qui nous intéresse, celle des rapports entre Corneille et Descartes, il faut dire que le *Traité des Passions* fut écrit en 1646 et publié en 1649 : Corneille avait déjà été élu à l'Académie et donc donné le plus gros et l'essentiel de son œuvre. La thèse de l'influence est par conséquent impossible dans un sens et improbable dans l'autre (l'idée de la philosophie de Descartes qui aurait été influencée par le théâtre cornélien étant assez invraisemblable), mais elle en dit long sur ce qui nous intéresse, car s'appuyant sur l'observation certaine d'un *horizon d'entente* qu'elle essaie d'expliquer à sa manière.

Le premier à avoir avancé une thèse concernant les convergences susceptibles d'être établies entre le théâtre de Corneille et *Les Passions de l'âme* de Descartes serait, selon ses propres affirmations, G. Lanson, il y a un siècle, dans un article de la *Revue d'Histoire littéraire de la France, Le Héros cornélien et le* généreux *selon Descartes. Étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la psychologie de Descartes :* véritable plaidoyer en faveur de l'identité d'esprit (et il insiste : non

seulement analogie, mais identité de conception, en plus de l'identité d'esprit) entre le *Traité des Passions* et le théâtre de Corneille. Identité possible grâce à leur communauté d'inspiration, c'est-à-dire au même modèle humain mis en vedette par l'hypothèse psychologique et morale de l'époque et par la mode littéraire du temps : le type réfléchi et volontaire, robuste et actif, qui a une claire conscience et une libre détermination (liberté = puissance des idées pures pour déterminer les actes), et qui estime par-dessus tout la netteté des jugements et la promptitude des décisions. Mais ce qui rend moins persuasif le discours lansonien est le fait de relever des traits en effet communs, mais détachés du contexte global de l'œuvre de l'un ou de l'autre, et dont ils sont absolument indissociables.

Quant aux auteurs plus récents, on remarque un tendance presque commune à restreindre la sphère des convergences possibles, en critiquant la thèse absolutiste de Lanson, ou même à contester carrément la fertilité du parallèle. Bénichou (à qui nous devons énormément, et dont nous emploierons volontiers les concepts désormais) soutient toujours la thèse de la conception commune, mais par rapport à la seule générosité, et pour d'autres raisons que celles que Lanson avance pour rapprocher les deux ensembles. Au lieu d'y voir l'aboutissement d'une morale contraignante, dirigée contre le moi, mise en pratique par des héros de la volonté (idée qu'il prête à Lanson), il plaide en faveur d'une morale de l'exaltation du moi, de l'ambition victorieuse, représentée par des héros de la liberté ; la générosité est un concept commun des deux, en tant qu'elle est définie comme accord entre l'impulsion, d'un côté, et le bien et la liberté de l'autre.

4. Limites du rapprochement.

4.1. Rapprochement contextuel (paratextuel). Restrictions.

Corneille et Descartes partagent sans doute le même contexte social, de l'agitation aristocratique, et donc (en tout ceci, nous faisons allusion au livre de Bénichou) le même contexte moral : une prise de position éthique qui, estimant en termes d'excellence la condition humaine, saisie dans sa potentialité, détermine à son tour une prise de position esthétique, manifestée dans la littérature du sublime, du romanesque, des beaux sentiments de l'époque.

Ils se rapportent donc tous deux à la même morale héroïque du jour, qui avançait l'idée d'une perfection inhérente à la nature humaine dans sa virtualité, et à laquelle on devait atteindre pour pouvoir se rendre digne de soi-même et satisfaire ainsi à sa vocation. Mais malgré ce terrain d'entente, leurs visions se séparent nettement, l'un réservant à toute l'humanité ce passage de la nature à la grandeur (pour employer un autre mot de Bénichou), l'autre exaltant l'esprit aristocratique d'exception.

Et on aura ainsi une vision cornélienne élitiste, ségrégative, fermée, parce que remontant à l'individualisme aristocratique médiéval, qui favorise de manière implicite les êtres d'exception, les belles âmes, les âmes bien nées (noblesse de la naissance, qui en détermine une autre, de l'esprit, comme nous l'avons déjà dit), et exclut le commun des humains. Les gouvernantes du théâtre cornélien n'arrêtent pas d'inciter leurs maîtresses à se rappeler qui elles sont, c'est-à-dire non pas des âmes

communes, mais *des grands cœurs.* Et, on l'a déjà signalé, pour des natures exceptionnelles, des épreuves exceptionnelles : *Et comme il [le sort] voit en nous des âmes peu communes/Hors de l'ordre commun il nous fait des fortunes (Horace).* Un honneur que tout le monde ne revendique pas, surtout lorsqu'il frise ce que les autres appellent *le barbare ;* voici Camille : *Donne-moi, donc barbare, un cœur comme le tien,* voici Sabine : *Cherche, pour t'imiter, des âmes plus parfaites,* et voici Curiace : *Mais cette âpre vertu ne m'était pas connue/Souffrez que je l'admire et ne l'imite point.*

En revanche, chez Descartes on assiste à une déségrégation et une démocratisation de la vertu et de l'héroïsation : vision donc universaliste, beaucoup plus ouverte et *généreuse* (notre sens !) que l'autre, et en cela, typiquement philosophique, si la philosophie équivaut à l'amour de la sagesse d'autrui (suivant le modèle du philosophe que met en avant la *République* platonicienne). Et bien que (on se rappelle) il n'y ait pas de vertu à laquelle la bonne naissance contribue tant qu'à la générosité, et que les âmes des humains, par la volonté divine, ne soient pas également nobles et fortes, une bonne instruction peut remédier aux défauts de la naissance, en déterminant un second baptême, une seconde naissance spirituelle. C'est justement cette bonne instruction que Descartes se propose de fournir dans son *Traité,* écrit sans doute à l'intention de ceux qui auront à corriger les *défauts de leur naturel.*

4.2. La relation du généreux avec autrui.

Pour le généreux cartésien, l'autre est également un possible généreux (car tout, en cette connaissance et en ce sentiment – qui forment la générosité – dépend exclusivement de nous-mêmes), et donc toujours susceptible de bonne volonté. Par conséquent pas de mépris ou de blâme venant du généreux quant à autrui (ou tout au plus pour son manque de connaissance), mais plutôt une magnanime tendance à excuser. Même plus, le généreux méprise son propre intérêt, et n'estime rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes : il est toujours parfaitement courtois, affable et officieux envers un chacun. Supposant que la bonne volonté peut se trouver en chacun des autres hommes, il ne s'estime point beaucoup au-dessus de ceux qu'il surpasse.

Quant au généreux cornélien, on trouve chez lui une permanente disponibilité à mépriser ou blâmer, et non à excuser, dès que l'autre semble se rendre coupable de ne pas conserver sa gloire, qui semble provoquer une intarissable susceptibilité entre généreux. Chimène prend des précautions pour ne pas se trahir, même avec l'Infante, à qui elle a pris l'habitude de se confier. Les généreux partagent cette même obsession du blâme public, de la médisance, de l'envie, tous ces mots-là reviennent inlassablement. En outre, trop préoccupés par leur gloire, et donc par leur propre intérêt, ils ne laissent rien passer avant le soin qu'ils prennent d'eux-mêmes ; la vertu parleuse qu'ils affichent, et cette emphase de la gloire, cette permanente tendance à se célébrer soi-même prouvent, certes, chez eux, non seulement le sentiment prégnant de leur supériorité, mais aussi l'exacerbation de

celui-ci. On répond par là à une attente du public, à la fois juge et auditoire admiratif, et à qui, en plus, on doit donner des exemples de grandeur.

4.3. Le généreux quant à soi.

Descartes parle d'une humilité vertueuse qui caractériserait les plus généreux, qui sont « les plus modestes et les plus humbles », suite à des réflexions qui font qu'ils ne se préfèrent à personne, quant aux infirmités de leur nature, qui les empêchent de trop s'estimer, et aux fautes qu'ils peuvent avoir commises ou sont encore capables de commettre. La seule chose pour laquelle ils s'estiment c'est leur bonne volonté, dont l'équivalent serait peut-être en termes cornéliens la gloire.

Au contraire, l'orgueil cornélien exclut bien toute modestie, toute humilité, et fait qu'on se préfère, soi-même et sa gloire à tout le reste du monde. En outre, un généreux qui douterai de soi ou qui reconnaîtrait ses fautes (même si tout le monde autour de lui le fait) serait déchu, pour employer encore un mot de Bénichou, de sa condition de héros (v. Horace, qui ne doute pas même une seconde de la justesse de ses actions).

4.4. L'usage généreux des passions. Synthèse du bien et des mouvements du moi.

On a souvent voulu voir (car l'idée lansonienne a été reprise par toute une tradition scolaire et d'histoire littéraire) chez Corneille et Descartes l'illustration d'une éthique du pur vouloir, en tant que moyen de contrôle des mouvements du moi qui va jusqu'à la répression, et non

pas en tant qu'organe de la liberté (comme Bénichou l'a très justement remarqué, en s'en prenant à ce il appelle morale bourgeoise, naturaliste, selon laquelle les passions seraient des entraînements violents et indignes de l'être humain, qui font abdiquer le moi plutôt qu'elles ne l'exaltent). D'où cette idée reçue sur Corneille qui, pour n'être pas poète de la perdition, sera forcément l'ennemi des passions.

Quant au véritable usage cornélien des passions, il n'y est vraiment pas question de réprimer quoi que ce soit, tout au contraire, les héros cornéliens (les généreux) déploient tout un savoir, qu'ils perfectionnent en route, de mettre leurs passions au service de la gloire, et, implicitement, de l'exaltation du moi, par un mouvement de liberté totale. Et cela dès le départ (fait signalé par Lanson) : l'élection amoureuse se fait en raison du mérite, et l'amour en sera toujours conditionné et même augmenté ; voici l'Infante : *Dans les belles âmes,/Le seul mérite a droit de produire des flammes ;* et le Cid : *Qui m'aima généreux me haïrait infâme ;* et Chimène : *Plus j'apprends son mérite, et plus mon feu s'augmente,* ou encore : *On aigrit ma douleur en l'élevant [= le Cid] si haut/Je vois ce que je perds quand je vois ce qu'il vaut.* Il y a donc synthèse, unité voulue de l'impulsion et du bien, dont la dislocation constitue le point de départ de toute tragédie cornélienne (l'Infante l'exprime très clairement : *Impitoyable sort, dont la rigueur sépare/Ma gloire d'avec mes désirs),* et qui, finalement refaite, accroît la générosité par une sorte de conquête spirituelle du héros opérée sur lui-même. Pour reprendre un autre mot de Bénichou, il y a évolution de la division passagère de l'âme à la conscience

retrouvée de son unité. Gloire et amour sont la même chose et tout sacrifice apparent de ce dernier se fait dans son intérêt même, car il s'en accroît, en même temps que la gloire, et grâce à elle. Avec un mot de Lanson, le héros atteint à un degré plus haut d'héroïsme, qui a droit à une somme plus grande d'amour. Pour ne plus mentionner le fait que les héros cornéliens semblent être parfaitement conscients de ce que le spectacle de la grandeur de leur sacrifice ne fera qu'augmenter aux yeux de tous, Chimène le dit très clairement, le spectacle de leur gloire. L'amour et la gloire s'accroissent et s'amoindrissent mutuellement, l'un travaille pour l'autre, parce qu'on les aura voulus unitaires, et non ennemis.

On retrouvera le même principe chez le généreux cartésien, mais qui met en marche un mécanisme tout différent. Les passions, que Descartes entend étymologiquement, loin d'émaner de l'âme, sont des effets subis par elle (réalité passive), et qui viennent du corps (réalité active), des *perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvements des esprits* (art. 27). Là également il ne s'agit donc pas d'une division de l'âme ou de la volonté contre elles-mêmes : *la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte* (art. 41). Les combats qu'on imagine souvent entre la partie inférieure de l'âme (sensitive, représentée par les appétits naturels) et la partie supérieure (raisonnable, représentée par la volonté) ne seraient que l'impact de deux impulsions contraires, de l'âme, et du corps. *Car il y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties ; la même qui est sensitive, est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise*

en lui faisant jouer divers personnages ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à la raison (art. 47). Les propres armes de la volonté, et avec lesquelles il faut la faire combattre, sont des *jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie* (art. 48) ; *la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité* (art. 49) – on voit bien la portée philosophique, que les généreux cornéliens, placés dans un cadre littéraire, et donc essentiellement différent, plus propre à employer des ressorts affectifs que métaphysiques, n'atteignaient pas.

Les passions, selon Descartes, sont toutes bonnes de leur nature, ce qu'il faut seulement éviter c'est leur mauvais usage ou leurs excès. Plus encore, tout le bien et le mal de cette vie dépendent des passions, et pour une âme généreuse, qui sait les ménager avec adresse, elles produisent *le plus de douceur en cette vie,* et *les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même on tire de la joie de tous* (art. 212). Descartes parle en effet beaucoup de la joie que ressent l'âme généreuse de se voir parfaitement maîtresse de ses passions, et de voir que leurs plus violents efforts n'ont aucun pouvoir sur elle, et ne peuvent troubler sa tranquillité, mais, au contraire, lui font connaître par là sa perfection. La générosité est donc le meilleur remède contre ce qu'il appelle les dérèglements des passions, entendant par là tout ce qui pourrait, d'une manière ou d'un autre, porter atteinte à la liberté, à l'autonomie généreuse (encore une fois, leur mauvais usage ou leurs excès). *Comment on peut acquérir un pouvoir absolu sur ses passions,* c'est une idée qui revient tout le temps, qui est presque l'objet du traité, mais qu'on

entend dans ce sens, d'une volonté de liberté et de non-dépendance totale de l'âme généreuse, qui ne désire et ne se porte qu'aux choses qui dépendent exclusivement d'elle, et qui estime fort peu les biens qui peuvent être ôtés, et beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même.

Ils partagent donc cette même conception des passions qui rendent plus fort l'élan vers la perfection, et qui sont bien ou mal fondées, selon qu'elles nous portent ou non à aimer notre liberté. Perfection qu'on entend pourtant de manière bien différente, d'un côté en termes de sagesse satisfaite de soi-même, mais réservée, de l'autre coté en termes d'orgueil, de gloire et de spectacle de l'exaltation du moi.

5. Conclusion.

On a donc essayé de voir où les deux conceptions du généreux se rejoignent et où elles se séparent visiblement, dans le même effort qu'elles déploient, de définir les conditions du passage de la nature à la grandeur qui lui est inhérente, et qu'elles redécouvrent en termes moraux tout distincts. Partageant le même contexte moral héroïque et héroïsant, faisant agir le même principe de dévotion à la liberté et à l'autonomie morale individuelle, mais dans des mécanismes essentiellement distincts (on l'a vu par les conséquences fort apparentes au niveau du comportement généreux), la générosité cornélienne et la générosité cartésienne se rejoignent pour ne plus se séparer en tant que réponses à une même interrogation fondamentale de l'esprit.

Bibliographie

R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme,* précédé de *La Pathétique cartésienne* par J.-M. Monnoyer, Gallimard, coll. Tel, 1988.

G. LANSON, *Le Héros cornélien et le* généreux *selon Descartes. Étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la psychologie de Descartes, Revue d'Histoire littéraire de la France,* 1894, n° 4, 15 octobre.

P. BÉNICHOU, *Morales du Grand Siècle,* Éd. Gallimard, 1948

D. TOMA, *Formele pasiunii,* Ed. Meridiane, 1992

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La cité de Descartes

Descartes n'a écrit aucune politique. En général, les historiens de la pensée politique sont surpris de découvrir qu'un assez grand philosophe n'a pas imité ses devanciers (comme Platon, Aristote ou Saint Thomas) ou son contemporain Thomas Hobbes. Enrichis de cette surprise, les historiens se demandent alors comment on peut placer Descartes par rapport à la tradition de la philosophie politique. Deux sortes de réponses ont été imaginées pour circonscrire et décrire cette place.

Le premier type de réponse souligne l'avancée extraordinaire prise par la philosophie grâce au système de Descartes et l'impuissance de la pensée politique du XVIIe siècle à suivre ce modèle. C'est le point de vue, entre autres, d'Ernst Cassirer. L'auteur du *Mythe de l'État* croyait fermement que «c'est dans la philosophie de Descartes que l'esprit moderne parvient à l'âge adulte; c'est avec lui qu'il se dresse sus ses fondements et qu'il défend son droit à l'existence contre tous les concepts ainsi que contre toutes les autorités extérieures»[1]. Mais, si «la philosophie de Descartes a commencé avec comme postulat l'idée qu'il fallait oublier toute autorité extérieure ainsi que briser le pouvoir de la tradition» et si «une telle

[1] Ernst CASSIRER, *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 224-225.

exigence a conduit à renouveler la logique, l'épistémologie, les mathématiques, la métaphysique, la physique ainsi que la cosmologie», en revanche, «la pensée politique du XVIIe siècle n'a pas été apparemment touchée par le nouvel idéal cartésien. Elle n'a pas emprunté de voie radicalement neuve, mais au contraire, semble-t-il, continué une tradition en vigueur depuis déjà longtemps»[2].

Un deuxième type de réponse souligne, au contraire, le décalage entre la réflexion politique du XVIIe siècle et le *discours philosophique* de Descartes, en partant non de l'impuissance de la pensée politique, mais du retard culturel de l'auteur du *Discours*. Le commentaire de Richard Kennington illustre très bien ce deuxième type de réponse: «Descartes a longtemps été célébré comme "le fondateur de la philosophie moderne", jamais comme le fondateur de la philosophie politique moderne. Son acte inaugural, qui a fait date, semble s'effectuer dans un isolement splendide de la tradition politique moderne fondée par Machiavel, qui lui est antérieure: il n'a jamais écrit d'ouvrage traitant directement des choses politiques. Cela suggère que la philosophie moderne et la philosophie politique moderne sont séparés du point de vue de leur origine et peut-être de leur intention»[3].

Il est évident que les points de vue résumés ci-dessus se distinguent par l'importance relative accordée à la pensée de Machiavel, tout en négligeant un fait banal, dont il sera

---

[2] Ernst CASSIRER, *op.cit.*, p. 230.

[3] Richard KENNINGTON, «Descartes», *in* Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds.), *Histoire de la philosophie politique*, P.U.F., 1993, p. 461.

question plus bas: il s'agit de la lecture cartésienne du *Prince*. Mais ce qui doit être retenu de tout cela – comme absolument vrai (car clair et distinct), au-delà du jugement sur la relation entre Machiavel et Descartes, entre la pensée politique et la philosophie du XVIIe siècle – c'est que les textes de Descartes ne contiennent aucunement une réflexion systématique sur la politique. Mais «n'avoir pas écrit de traité politique» est loin de signifier «n'avoir aucune vision de la chose politique». Est-ce que Descartes avait une telle vision?

Pour répondre à cette nouvelle question, seuls les événements de sa vie pourront nous aider. Selon nous, deux sortes d'événements doivent être pris en considération ici: il s'agit du choix fait par Descartes à la fin de ses études et du choix qu'il fera après avoir rédigé ce qu'il considérait être comme le plus important de ses ouvrages. De ces choix-événements on va «monter» jusqu'aux textes de René Descartes, pour découvrir s'il avait une vision de la politique et si cette vision mérite d'être rapportée à l'histoire de la pensée politique.

I.1. Chercher la guerre et découvrir la philosophie

Aujourd'hui, personne ne considère Descartes comme un juriste. Ce jugement s'imposerait, tout de même, si on tenait compte d'un critère généralement utilisé pour décrire la condition intellectuelle d'une personne, c'est-à-dire du type des derniers examens soutenus en tant qu'étudiant. En effet, les derniers examens soutenus par Descartes sont des examens de droit. L'événement a eu lieu en 1616, à Poitiers. D'ailleurs, dans *le Discours de la méthode,* dans l'énumération de ces sciences dont «il est

bon de les avoir toutes examinées»[4], la jurisprudence est mentionnée dernièrement, à côté de la médecine, si chère à Descartes. Les examens de 1616 peuvent être jugés dans une perspective plus large: quatre ans auparavant, Descartes avait quitté le collège de La Flèche, après avoir reçu «un enseignement qui, selon la tradition, était destiné à préparer à la théologie»[5]. Il est hors de doute que, tout comme les cours des Jésuites de La Flèche ne lui ont donné aucune impulsion pour la théologie, de même, les études juridiques ne l'ont pas déterminé à suivre une carrière judiciaire, qui était aussi celle de son père, Joachim[6].

Il est très bien connu qu'en 1618, le futur philosophe, en bénéficiant de la fortune léguée par son père, choisit d'entrer dans l'armée. Et il décide, tout d'abord, de partir en Hollande, où il rejoint les troupes de Maurice de Nassau. Ici, les détails historiques s'avèrent être absolument nécessaires. Car on a plusieurs fois souligné le fait que l'armée choisie par Descartes était à l'époque une alliée de la France contre les Espagnols. Par contre, on oublie souvent de mentionner que l'armée hollandaise de

---

[4] 4. DESCARTES, *Discours de la méthode,* précédé de «Descartes inutile et incertain», par Jean-François Revel, commentaires et notes par Jean-Marie Beyssade, Le livre de poche, 1988, p.96.
6. Joachim Descartes fut conseiller du Parlement de Bretagne, à partir de 1586.

[5] Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie,* t. II, XVIIe-XVIIIe siècles, ch. III, «Quadrige», P.U.F., p.41. «Cet enseignement consistait en des commentaires des œuvres d'Aristote», précise Bréhier.

[6] Joachim Descartes fut conseiller du Parlement de Bretagne, à partir de 1586.

Maurice de Nassau est aussi celle qui, appuyant de toute sa force le parti gomariste, combattait – dans la Hollande protestante – le parti de Barneveldt, l'arminien, dont les thèses étaient soutenues par un juriste resté jusqu'aujourd'hui plus connu que Descartes: Hugo Grotius. En un certain sens, le sort de Grotius est hautement significatif pour le choix fait par Descartes après ses études.

En effet, Descartes reste en Hollande du mois de mai 1618 au mois de juillet 1619, et même s'il «aimait véritablement la guerre à cet âge»[7], il fut loin de tout combat; cela, parce que les Espagnols et les Hollandais s'étaient entendus sur les principes d'une trêve, Maurice de Nassau décidant de placer Descartes justement dans la garnison qui surveillait ce pacte. Mais, pendant ce temps, la Hollande est déchirée par le conflit théologico-politique des gomaristes et arminiens, conflit d'une âpreté qu'elle n'a plus connu par la suite. Deux mois après l'entrée de Descartes en Hollande, le 29 août 1618, Maurice de Nassau avait réussi à faire arrêter Barneveldt et Grotius, sous l'accusation d'une conspiration avec l'Espagne; deux mois avant le départ de Descartes, le 12 mai 1619, Barneveldt était condamné à mort et, six jours plus tard, Grotius recevait comme peine pour sa trahison imaginaire la prison à vie[8]. En résumé, le calvaire de Grotius se

---

[7] 7. Adrien Baillet, son biographe, explique cet amour pour la guerre comme «un effet d'une chaleur de foi qui s'apaisa ensuite». Voir BAILLET, *Vie de Monsieur Descartes*, La Table Ronde, 1992, p. 24.

[8] Comme on le sait, seule l'aide de sa courageuse femme, Maria Van Reigersberch, a pu permettre à Grotius de s'évader de la prison de Loevenstein, pour se réfugier en France, où il devait

déroule presque en même temps que ce premier voyage hollandais de Descartes. Mais rien de ce qui tient à ce conflit opposant les sectes protestantes hollandaises durant les années 1618-1619 n'a été retenu par le philosophe français dans les pages de son autobiographie spirituelle.

Ce silence nous empêche de savoir si c'est l'insatisfaction produite par l'absence de tout combat ou c'est la simple volonté de regagner le camp des catholiques qui a poussé Descartes à quitter la Hollande en 1619, pour rejoindre une nouvelle armée, celle du catholique Maximilien de Bavière, engagé, lui, dans un conflit contre le roi de Bohème[9]. Ce qui est sûr, c'est que Descartes n'a trouvé ni dans ce nouvel endroit, sur les bords du Danube, les plaisirs de la guerre. Par contre, il découvre là, près de Neubourg, les secrets, «les fondements d'une science admirable», de la philosophie. Mais chercher la guerre et découvrir la méthode philosophique universelle, c'est déjà quelque chose qui dépasse l'accident biographique. On est dans le cœur du cartésianisme politique.

Pour comprendre cela, il faut revenir au point de départ de la séquence biographique résumée ci-dessus. En refusant et la théologie et la carrière juridique, autrement

---

écrire son célèbre *Du droit de la guerre et de la paix* (1625). Voir Vincent GUILLAUME, «Présentation», in Hugo GROTIUS, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, URA-CNRS, Université de Caen, 1991, pp. 5-6.

[9] BAILLET écrit que la cause de ce départ doit être trouvée dans le désir de Descartes d'être «spectateur de tout ce qui se passerait de plus considérable dans l'Europe». Voir BAILLET, *op.cit.*, p. 28.

dit, en refusant et les choses divines, et les choses humaines, Descartes choisit l'armée. A dire vrai, ce choix est difficile à éclaircir[10]. Le seul auteur qui peut nous aider dans notre tentative de comprendre la situation de Descartes est Machiavel, qui est d'ailleurs l'unique auteur politique discuté par le philosophe français, dans sa correspondance privée. Comme tout le monde le sait, pour Machiavel, ce terrain qui – ni proprement divin, ni proprement humain, ni Église, ni Cité – incarne la politique dans sa pureté, c'est justement la guerre. En s'opposant explicitement à Aristote, Machiavel déclare que la guerre – avec toutes ses injustices – peut fonder une Cité juste; c'est ainsi que le mal devient fécond en politique[11]. Mais Descartes, une fois installé dans ce

---

[10] Descartes lui-même éprouvait des difficultés à expliquer son choix. Dans une lettre qui date probablement de 1648, il écrivait: «bien que la coutume et l'exemple fassent estimer le métier de la guerre comme le plus noble de tous, pour moi qui le considère en Philosophe, je ne l'estime qu'autant qu'il vaut, et même j'ai bien de la peine à lui donner place entre les professions honorables, voyant que l'oisiveté et le libertinage sont les deux principaux motifs qui y portent aujourd'hui la plupart des hommes» (Lettre à Pollot?, 1648?, in *Œuvres complètes,* ed. par Adam et Tannery, t.V, p.557). Baillet était plus clair: pour lui, Descartes «ne se fit soldat que pour étudier les mœurs différentes des hommes plus au naturel, et pour tâcher de se mettre à l'épreuve de tous les accidents de la vie» (A. BAILLET, *op. cit.*, p.23).

[11] Voir Pierre MANENT, *Istoria intelectuală a liberalismului*, cap.1, Bucureşti, Humanitas, 1992. Une comparaison de la définition de la Cité chez Aristote et de la République chez Machiavel peut éclarcir cette nouvelle conception de la politique. Il est d'ailleurs significatif que «Machiavel

nouveau terrain de la politique pure, se contente – lui, le mercenaire – de converser avec les grands savants ou de rêver «dans un poêle bien chauffé». Machiavel ou Thomas More, Étienne de La Boétie, Bodin ou Grotius – les grands esprits précédant de peu Descartes – ont abhorré tous la guerre, en l'évitant comme horizon de leur propre vie et en faisant d'elle un simple objet de contemplation politique ou juridique. Tout au contraire, Descartes n'écrit pas sur la guerre, mais découvre son grand secret littéraire, la méthode philosophique, au milieu d'un de ses séjours militaires.

Autrement dit, le premier philosophe moderne qui est acteur (ou seulement spectateur?) engagé volontairement dans le territoire pur de la politique ne découvre pas la politique, mais, «dans un poêle bien chauffé», la philosophie. Il est clair que ce paradoxe ne peut s'expliquer que si on découvre quel était le sens de la guerre pour notre philosophe.

Ce sens est contenu implicitement dans l'explication présentée par Descartes pour justifier une décision de 1628, celle de s'installer, après plusieurs expériences militaires, dans la Hollande[12]. Le passage décisif est le suivant: «ayant le cœur assez bon pour ne vouloir point qu'on me prit pour autre que je n'étais, je pensai qu'il fallait que je tâchasse par tous les moyens à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait; et il y a

---

abandonne l'ancienne classification des six régimes et reprend à la tradition romaine la distinction entre républiques et principautés», comme l'a remarqué Harvey C. MANSFIELD jr., *Le Prince apprivoisé. De l'ambivalence du pouvoir*, Paris, Fayard, 1994, p.197.

[12]. Où il restera jusqu'en 1649.

justement huit ans que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir quelque connaissance, et à me retirer ici en un pays où la longue durée de la guerre a fait établir de tels ordres que les armées qu'on y entretient ne semblent servir qu'à faire qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté et où parmi la foule d'un grand peuple fort actif, et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés»[13]. Quel est donc le sens cartésien de la guerre? La guerre n'est ni ce qui détruit une Cité (comme chez Aristote), ni ce qui fonde une Cité (comme chez Machiavel); la guerre n'a – pour Descartes – qu'un effet pervers: elle amène la solitude pleine de sûreté. Elle crée ainsi, par des voies cachées au bon sens, le meilleur refuge pour l'acte de philosopher. C'est à la fin d'une longue guerre – fin qui apaise les choses – qu'on découvre les principes de la philosophie. Cette formule pourrait être considérée comme une incarnation différente du principe (machiavélien) de la fécondité du mal.

Le premier élément de la biographie de Descartes – le choix de l'armée – nous a conduit à une conclusion tout à fait surprenante: Descartes choisit finalement la guerre, parce qu'elle seule apporte la solitude du philosophe. C'est au milieu de cette solitude qu'il offre à la princesse

---

[13] *Discours*, deuxième partie, éd. cit., pp.125-126. Le *Discours* est écrit en 1637, donc la phrase de Descartes – qui parle d'uune décision prise «il y a justement huit ans» – a en vue précisément son installation en Hollande.

Élisabeth – sur demande expresse – quelques commentaires ayant comme sujet le *Prince* de Machiavel.

I.2. La justice du Prince

La demande de la princesse le trouve à Egmond de Brinnen, où il s'était retiré «plus profondément que jamais dans son ancienne solitude», pour «s'appliquer loin des importunités de ses voisins et des visites de ses amis à la connaissance des animaux, des plantes et des minéraux»[14].

Apparemment, le commentaire fourni par Descartes est, d'un bout à l'autre, d'une banalité exaspérante. Car Descartes, comme tout esprit de bon sens, se dit être d'accord avec certaines affirmations de Machiavel («que le Prince doit éviter le mépris et la haine des sujets et que l'amour des sujets vaut mieux que les forteresses»), mais pas d'accord avec d'autres préceptes («qu'on ruine tout un pays afin d'en demeurer le maître; qu'on exerce de grandes cruautés, pourvu que ce soit promptement et tout à la fois; qu'on tâche de paraître homme de bien, mais qu'on ne le soit pas véritablement; qu'on ne tienne sa parole qu'aussi longtemps qu'elle sera utile; qu'on dissimule, qu'on trahisse; et enfin que, pour régner, on se dépouille de toute humanité, et qu'on devienne le plus farouche de

[14] BAILLET, *op. cit.*, p.218. Le biographe de Descartes ne retient pas explicitement l'existence d'un commentaire cartésien du Prince dans la correspondance Descartes-Élisabeth, même s'il mentionne un autre livre examiné par le philosophe «en faveur de sa disciple»: il s'agit, de *La vie heureuse de Sénèque (ibid.*, pp. 230-231).

tous les animaux»)[15]. Mais si on passe au-delà de ces déclarations de bon sens, on découvre dans le commentaire de Descartes un principe plus profond. En effet, c'est parce que le philosophe se décide de suivre l'exemple de Machiavel, qu'il nous révèle sa véritable interprétation des textes de Machiavel. Plus précisément, c'est quand il joue, devant une Princesse, le rôle que Machiavel avait déjà joué devant Laurent de Médicis que Descartes nous livre l'esquisse de sa vision sur la politique. Cette esquisse a en vue la compréhension de la justice politique.

Le principe de la proposition machiavélienne de Descartes est le suivant: «pour instruire un bon prince, quoique nouvellement entré dans un État, il me semble qu'on doit lui proposer des maximes toutes contraires[16], et supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes; comme en effet je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels; car la justice entre le souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force. Et les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles»[17]. Ce qui nous surprend à la lecture de ce passage ce n'est plus l'opposition à Machiavel formulée dans les termes du bon sens, mais le fondement donné par Descartes à la justice. Pour le français, est juste ce que le Prince considère être

[15] *Lettre à la princesse Élisabeth* de septembre 1646. Cette lettre a été enrégistrée sous le nr. 351 dans le quatrième tome de l'édition Adam-Tannery (désormais A.T., IV), pp. 485-494.

[16] Contraires par rapport à celles retenues par le bon sens.

[17] DESCARTES, *Lettre 351*, A.T., IV, p. 486.

tel et injuste ce que le Prince pense être injuste. D'autre part, Descartes sait que pour les particuliers la justice est «dans les lois auxquelles ils sont accoutumés»[18]. La pure subjectivité du souverain s'impose donc – contre la coutume – comme la vraie justice.

Deux conséquences découlent d'ici: tout d'abord, le problème de Machiavel – comment d'individu privé devenir Prince? – est maintenant, en tenant compte de la définition de la justice, un problème tout autre: comment passer de la coutume à la pure subjectivité? Deuxièmement, à l'aide de la sus-dite définition de la justice, on comprend mieux l'objection cartésienne fondamentale à l'encontre du machiavélisme, objection qui ouvre la lettre à Élisabeth de septembre 1646: «ce en quoi l'auteur a le plus manqué, est qu'il n'a pas mis assez de distinction entre les princes qui ont acquis un État par des voies justes, et ceux qui l'ont usurpé par des moyens illégitimes; et qu'il a donné à tous, généralement, les préceptes qui ne sont propres qu'à ces derniers»[19]. Traduite suivant les critères de Descartes, l'objection signifie: Machiavel n'a pas mis assez de distinction entre les princes qui ont acquis un État en estimant ce qui est juste et les gens qui ont usurpé l'État, car ne sachant ce qui est juste. Pour Descartes, la justice ne peut avoir comme fondement l'injustice, vu que le prince – créateur du juste et de l'injuste – ne peut assumer en même temps ses deux créations. Autrement dit, pour l'auteur du *Discours de la méthode*, Machiavel a décrit des républiques imaginaires, car *la verità effettuale de la cosa* nous montre que seul le

[18] *Ibid,*. p. 488.
[19] *Ibid,*.p. 485.

prince, dans sa pure subjectivité, détient le sens du politique.

Plus précisément, Descartes reproche à Machiavel de n'avoir pas distingué entre les princes (eux seuls sachant ce qui est juste) et les particuliers (qui n'ont jamais accès au sens de la justice). Et si les préceptes de Machiavel ne sont bons que pour ces derniers, alors l'auteur du Prince doit être compté lui-aussi parmi ceux qui ne savent pas ce qui est juste. Descartes refuse à Machiavel la prétention de connaître la nature des princes et la nature des peuples[20]. Finalement, le reproche que Descartes adresse à l'auteur du *Prince* revient à une affirmation d'une platitude impressionnante: Machiavel fut un simple particulier. Ce que Machiavel reconnaissait lui-même, implicitement[21].

Et alors, quel est l'enjeu du reproche cartésien? Pour répondre, il faut savoir tout d'abord quelle est la condition de celui qui reproche à Machiavel de n'être qu'un simple particulier. Est-il lui aussi un particulier entre autres? Et si tel est le cas, alors de quel droit parle-t-il de *la* justice? La lettre à Élisabeth ne nous offre pas une réponse à ces questions. C'est parce que le *Discours* en avait déjà

---

[20] Voir Leo STRAUSS, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982, pp. 101-103.

[21] Voir la préface du *Prince:* «comme ceux qui dessinent les paysages se placent en bas dans la plaine pour observer la nature des montagnes et des lieux élevés, et pour observer celle des lieux bas se placent en haut sur la montagne, de même, pour bien connaître la nature des peuples, il faut être prince, et pour bien connaître celle des princes, il faut être du peuple. Que donc Votre Magnificence prenne ce petit présent dans l'esprit où je le lui envoie» (MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. par Yves Lévy, Paris, Garnier Flammarion, 1980, p. 88).

répondu. Et ce n'est pas un fruit du hasard que le seul élément commun au *Discours* et à cette lettre c'est une métaphore, celle «constructiviste». Dans la lettre à Élisabeth, cette métaphore est destinée à éclaircir les lignes qui contiennent le reproche à Machiavel: «car comme, en bâtissant une maison dont les fondements sont si mauvais qu'ils ne sauraient soutenir des murailles hautes et épaisses, on est obligé de les faire faibles et basses, ainsi ceux qui ont commencé à s'établir par des crimes sont ordinairement contraints de continuer à commettre des crimes, et ne se pourraient maintenir s'ils voulaient être vertueux»[22].

La machiavélienne justice fondée sur l'injustice est réfutée par quelqu'un qui désignait la guerre comme fondement de la solitude et croyait qu'en temps de guerre comme en temps de paix, la justice n'appartient qu'au prince. En dépit de cette opposition radicale, Descartes et Machiavel ont une chose en commun: c'est le sens «utilitariste» qu'ils donnent à leurs enseignements. En effet, dans une phrase assez connue, Machiavel disait: «mon intention étant d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'a paru plus pertinent de me conformer à la vérité effective de la chose qu'aux imaginations qu'on s'en fait»[23]. Descartes croyait, à son tour, que sa philosophie doit se montrer, avant tout, utile. Pour voir en quoi consiste cette utilité, il faut analyser maintenant un deuxième moment de sa vie.

---

[22] DESCARTES, *Lettre 351*, A.T.., IV, p. 486.

[23] MACHIAVEL, *op. cit.*, p. 149. C'est nous qui soulignons.

II. 1. Être utile sans choquer personne

Ce deuxième moment est lié à l'année 1633. Comme on le sait, de 1629 à 1633, Descartes avait écrit un ouvrage intitulé *Traité du monde* qui comprenait une explication des phénomènes de la nature, de la formation des planètes jusqu'à l'explication de l'homme. Selon Baillet, Descartes avait appelé le *Traité* «son Monde, parce que c'était l'idée d'un monde qu'il avait imaginé sur celui où nous vivons; et il renfermait toute sa physique, c'est-à-dire tout ce qu'il pouvait savoir des choses matérielles, hormis ce qui concerne la lumière qu'il avait voulu expliquer dans toute son étendue»[24]. Mais en juillet 1633, il abandonne ce travail et décide de ne plus publier l'ouvrage, car il apprend la condamnation de Galilée par le Saint Office, pour l'acceptation du mouvement de la Terre. Le 22 juillet 1633, Descartes va écrire, en ce sens, à son ami Mersenne, des lignes restées célèbres: la condamnation de Galilée – dit-il – «m'a si fort étonné que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne... Je confesse que s'il (le mouvement de la Terre – *n.n.* C.P.) est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment, et il est tellement lié avec les parties de mon traité que je ne l'en saurais détacher sans rendre le reste tout défectueux»[25]. Descartes ne veut pas risquer une condamnation. Ce sera une constante de sa vie. C'est pour

---

[24] BAILLET, *op.cit.*, p. 90.

[25] *Apud* BRÉHIER, *op. cit.*, p. 43. Voir aussi la lettre à Beeckman du 22 août 1634: «si on m'en pouvait prouver la fausseté de l'instantanéité de la lumière, je serais prêt à confesser que je ne sais rien en philosophie» (cit. in BEYSSADE, *op. cit.*, p. 220).

cela, par exemple, qu'il publiera le *Discours* sans nom d'auteur. De même, quand il termine les *Meditationes de prima philosophia,* qui comprenaient – selon l'auteur – les fondements de sa physique[26], il envoie le texte au père Mersenne pour qu'il vérifie l'accueil des théologiens, plus précisément, «afin d'en avoir leur jugement et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter avant de le rendre public»[27]. Mais Descartes craignait non seulement la réception des théologiens, mais tout examen public de sa philosophie. Il ne voulait choquer personne. Selon ses propres mots, il a composé sa philosophie «de sorte à ne choquer personne et afin qu'elle puisse être reçue partout, même chez les Turcs»[28].

Paradoxalement, c'est cette philosophie qui ne devait choquer personne qui était destinée à être utile. La meilleure approximation de cette utilité se trouve dans les lignes des *Principes de la philosophie*[29], contenant la métaphore de l'arbre. En effet, pour Descartes, la métaphysique (la connaissance de Dieu et de l'âme humaine) est la racine de l'arbre de la philosophie. Le tronc de cet arbre, c'est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences et en premier lieu, la médecine, la mécanique et la morale. Mais écoutons Descartes: «comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille des fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celle de ses parties qu'on ne

---

[26] Voir ci-dessus le témoignage de Baillet sur le Monde.
[27] *Apud* BRÉHIER, op.cit., p. 44.
[28] DESCARTES, *Œuvres*, A.T., V, p. 159, *apud* KENNINGTON, *op. cit.*, pp. 461-462.
[29] Édition latine en 1644, traduction française en 1647.

peut apprendre que les dernières»[30]. La parfaite morale est pour Descartes «le dernier degré de la sagesse». Ne choquer personne et rendre utile sa philosophie suppose l'élaboration d'une morale parfaite.

Après avoir découvert, lui, le mercenaire retiré finalement dans un poêle bien chauffé, le principe d'une science admirable, Descartes se décide à vivre en solitaire, pour exposer cette science, une philosophie qui ne doit choquer personne et dont l'utilité sera évidente après l'exposé d'une morale parfaite. Mais, comme on le sait, «il n'y a pas de morale parfaite dans aucun des écrits publiés ou non publiés de Descartes»[31]. Deux démarches s'ouvrent ici: car de l'inexistence d'une morale parfaite publiée, on peut soit conclure à la parfaite inutilité de la philosophie de Descartes[32], soit tenter une analyse, de très près, des efforts inachevés d'établir une morale. Autrement dit, dans cette deuxième perspective, la morale par provision nous aidera à découvrir l'utilité de la philosophie cartésienne (et peut-être la qualité de celui qui reproche à Machiavel de n'être qu'un simple particulier). Nous croyons que seule la deuxième perspective nous permettra de définir la vision politique de Descartes.

---

[30] DESCARTES, Principes de la philosophie, in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1953, p. 566. C'est nous qui soulignons.

[31] KENNINGTON, *op. cit.*, p. 462.

[32] Voir Jean-François Revel, «Descartes inutile et incertain», in DESCARTES, *Discours de la méthode*, éd. Brunschvicg, Garnier Flammarion, pp. 7-81.

II.2. Le nombre restreint de règles et le législateur unique

La morale provisoire est nécessaire – dit Descartes – pour assurer un «logis» à la raison, après l'établissement des règles de la méthode. Mais il existe une description plus précise des rapports qu'entretiennent la méthode de la raison et la morale provisoire. En effet, Descartes établit deux liens entre la morale par provision et la recherche de la vérité.

Tout d'abord, la morale provisoire suppose le contraire de ce que la recherche de la vérité demande: «j'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables... Mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable»[33]. Si la découverte du vrai nous oblige à prendre – provisoirement – l'incertain pour faux, un comportement moral suppose l'acceptation comme vrai de tout ce qui est vraisemblable. D'autre part, dans la courte préface du *Discours*, Descartes annonce son lecteur que les règles de la morale par provision sont «tirées» de la méthode de la raison[34].

La morale par provision s'oppose donc fondamentalement à la méthode de la raison, mais en

[33] *Discours*, troisième partie, éd. cit., p. 127.
[34] *Discours*, *Préface*, p. 87.

même temps elle en dépend, car déduite de celle-ci. Essayons de comprendre comment quelque chose peut être déduit de son contraire, plus exactement comment de cette méthode de la raison qui nous pousse à tenir pour faux tout ce qui est vraisemblable découle l'obligation morale de tenir pour certain tout ce qui est vraisemblable.

Rappelons, tout d'abord, les règles de la raison et, respectivement, les règles de la morale provisoire. Les quatre règles de la méthode sont exposées dans la deuxième partie du *Discours* et elles nous imposent: (1) de recevoir pour vrai ce qui se présente clairement et distinctement à l'esprit; (2) de diviser les difficultés; (3) de conduire les pensées par ordre, des objets les plus simples à ceux les plus aisés à connaître, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne précèdent point naturellement les uns les autres; (4) de faire des dénombrements et des revues générales[35]. D'autre part, les règles de la morale provisoire, exposées dans la troisième partie du *Discours*, affirment qu'il faut: (A) obéir aux lois et coutumes du pays et suivre la religion, en évitant aussi tout excès; (B) être ferme et résolu en ses actions, en marchant tout droit même pour suivre les opinions les plus douteuses; (C) tâcher plutôt à se vaincre que la fortune, et à changer ses désirs que l'ordre du monde; (D) faire des revues sur les divers occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure[36].

Si on se pose maintenant la question de la déduction des règles morales à partir des règles de la méthode, il nous apparaît comme évident que (C) découle de (3), en raison du présupposé commun sur l'ordre du monde; et,

---

[35] *Discours*, deuxième partie, pp. 110-111.
[36] *Discours*, troisième partie, pp.116-121.

respectivement, que (D) découle de (4), en raison de la commune nécessité de faire des revues et des dénombrements. Mais comment (A) et (B) découlent-elles de (1) et (2)? La réponse paraît être impossible. Car comment justifier «l'obéissance à la coutume» (propre, d'ailleurs, au particulier qui la confond avec le sens même de la justice, comme on le sait grâce à la lettre adressée à Élisabeth) et «la fermeté dans les opinions» à partir de la «clarté de l'esprit» et de la nécessaire «division des difficultés»? De plus, qui peut faire cela? Dans le Discours il y a une sorte de justification de ces déductions, mais – comme on le verra – elle fait signe vers une chose toute différente.

Descartes tente, en effet, d'expliquer comment est-il arrivé aux deux premières règles de la morale provisoire. Mais ce qui frappe le lecteur de cette partie du *Discours* c'est l'absence totale d'une référence cohérente aux deux premières règles de la méthode, annoncées au début du texte comme fondement de la morale provisoire. Pour justifier la nécessité d'obéir aux lois et coutumes de son pays, par exemple, Descartes invoque plusieurs autres nécessités: celle d'avoir un appui dans les opinions des autres, une fois qu'on est résolu de mettre en doute les siennes; celle de prendre en compte les opinions de ses compatriotes plutôt que celle des Chinois ou des Perses; enfin, la nécessité de choisir parmi celles-là plutôt les opinions modérés que les excès («car l'excès est toujours mauvais», dit-il)[37]. On pourrait donc dire que la clarté de l'esprit et la distinction ne constituent aucunement le fondement de la première règle morale («obéir aux lois du pays»), mais, tout au plus, les traits du style du discours

[37] *Ibid.*, p. 117.

cartésien. De même, dans la justification de la «fermeté des opinions morales», on ne trouve aucune trace de la règle indiquant la division des difficultés, mais tout au plus, le rejet de la première règle de la méthode: en effet, Descartes justifie la deuxième règle de la morale provisoire en acceptant «qu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions»[38].

En résumé: si (C) découle clairement de (3), et (D) de (4), en revanche, (A) ne découle ni de (1), ni de (2), tandis que (B) contredit même (1), sans dériver de (2). Descartes se contredit donc sur un point qu'il considère lui-même comme essentiel dans l'économie de sa doctrine; plus précisément, il se contredit dès qu'il prend la décision de mettre en œuvre sa nouvelle philosophie. Si on en croît Leo Strauss, cette contradiction n'est pas sans signification, comme n'importe quelle contradiction trouvée dans un texte philosophique[39]. Toute contradiction qu'un philosophe laisse s'installer dans son propre discours nous fait signe vers une chose plus importante dite dans ce texte. Quelle est, dans le cas qui nous intéresse, cette chose plus importante que la déduction des règles morales sur la base des règles de la méthode?

On a une seule possibilité de répondre à cette question. Elle consiste à interpréter la troisième partie du *Discours* comme une simple illustration d'une observation faite par Descartes quelques lignes plus haut, où il parle justement des dangers inhérents à la résolution de se défaire de toutes les opinions reçues, pour appliquer la nouvelle

---

[38] *Ibid.*, p. 119.

[39] Leo STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. par Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses Pocket, 1989, pp. 55-70.

philosophie du doute. «Le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement» dit-il, à savoir de ceux qui, pas trop subtils, ne tireront aucun profit du doute, car ils s'arrêteront sur le chemin et, respectivement, de ceux qui, même doués de raison, se contentent de suivre les opinions des autres[40]. Descartes suggère ensuite qu'il peut offrir l'exemple parfait d'un esprit qui échappe à cette distinction. Les motifs justifiant la vanité du philosophe – et qui le déterminent à opposer sa sagacité à celle d'un peuple tout entier[41] – sont en nombre de deux. Descartes affirme avoir pu échapper à la première catégorie, car ayant plus d'un maître, et à la deuxième catégorie, car ne croyant aucunement à la pluralité des voix. Ce dernier point mérite une attention tout à fait spéciale.

En effet, au début de l'exposé consacré à la nouvelle méthode, là où Descartes nous avertit qu'il a découvert – en Allemagne, dans le poêle bien chauffé – une nouvelle méthode, il énonce le principe suivant lequel «il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé»[42]. Pour réaliser l'importance de ce point, il faut observer qu'il n'y a pas de principe cartésien qui soit illustré par plus d'exemples à l'intérieur d'une même œuvre. En effet, dans le *Discours* on trouve six illustrations du vieux principe de la perfection de l'Un: (a) l'architecte unique d'un édifice; (b) l'ingénieur unique des bâtiments d'une cité; (c) le cas général de l'unique législateur «prudent» qui donne ses lois à un peuple; (d) le

[40] *Discours*, seconde partie, p. 107.
[41] *Discours*, seconde partie, p. 108.
[42] *Discours*, seconde partie, p. 102.

cas spécial de l'unique législateur divin; (e) le cas spécial de l'unique législateur humain de Sparte la païenne; (f) le cas ultime, hypothétique, d'un homme unique disposant d'un usage parfait de sa raison sans aide supérieure depuis son enfance, sans qu'elle ait été affectée par ses appétits et ses précepteurs[43]. Quelle est la signification politique de ce principe de la perfection de l'Un?

Le passage concernant, entre les six exemples, la Sparte a retenu – naturellement, car étant une référence classique – l'attention de plusieurs commentateurs. Voilà ce passage: «Et pour parler des choses humaines, je crois que si Sparte a été autrefois très florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges, et même contraires aux bonnes mœurs, mais à cause que, n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à même fin»[44]. Ce fragment a été considéré souvent comme le passage décisif pour la compréhension de la vision politique de Descartes. Ainsi, le plus subtil philosophe libéral de notre siècle, Friedrich von Hayek, voyait dans ces quelques lignes l'annonce d'une nouvelle idée de la politique: «Pour Descartes, le principal inspirateur de la tradition rationaliste, c'était Sparte qui était le modèle à suivre... . Et c'est par ce biais que Sparte devint l'idéal de la liberté pour Rousseau comme pour Robespierre et Saint-Just, puis pour la plupart des partisans ultérieurs de la démocratie "sociale" ou totalitaire»[45]. Hayek considérait que le texte

---

[43] On a repris ce schéma de Kennnington, *op. cit.*, p.465.

[44] *Discours*, seconde partie, p. 105.

[45] Friedrich VON HAYEK, *La Constitution de la liberté*, trad. par Raoul Audoin et Jacques Garello, Litec, 1994, pp. 56-57. Voir aussi Fr. VON HAYEK, *Droit, législation et liberte*, trad. par

de Descartes est le plus clair exemple d'une vision constructiviste de la politique, à l'intérieur de laquelle l'unicité du législateur rationnel occupe une place éminente. Mais est-ce Sparte le modèle que Descartes nous invite à suivre? Est-ce véritablement l'unicité du législateur la seule thèse politique de Descartes?

Ce qui est hors de doute c'est que le philosophe français affirme qu'un seul homme fait, s'il a un plan, une chose meilleure que plusieurs qui travaillent sans aucun plan. Un seul voit mieux que plusieurs ce qu'une ville ou un État devraient être. Mais vers la fin du *Discours*, Descartes contredit ces affirmations: «plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul», dit-il, pour justifier la demande faite auprès des lecteurs invités à lui transmettre leurs objections, après la lecture de l'exposé sur la nouvelle méthode à suivre dans les sciences[46]. Et Descartes n'hésite pas à affirmer cela, même s'il est convaincu, de par sa propre expérience, que les choses vont rarement dans ce sens. En effet, on apprend que lui-même n'a pas eu la chance de rencontrer des gens qui peuvent voir mieux qu'un seul, par exemple, des gens qui voient mieux que lui même: «je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions qui ne me semblât ou moins rigoureux ou moins équitable que

---

Raoul Audoin, P.U.F., 1980, t. I, p. 177, n. 4. Dans les deux textes, HAYEK évite de citer intégralement le passage cartésien sur Sparte: il omet les mots «vu que plusieurs étaient fort étranges, et même contraires aux bonnes mœurs», mots décisifs, selon nous, pour la compréhension du point de vue de Descartes.

[46] *Discours*, sixième partie, p. 170.

moi-même»[47]. Mais, en dépit de sa désagréable expérience, Descartes maintient le principe selon lequel «plusieurs peuvent voir mieux qu'un seul», en niant ainsi les affirmations faites auparavant. Une deuxième contradiction est assumé ainsi par le grand philosophe. A quoi renvoie-t-elle?

Pour répondre, il faut observer qu'en évoquant les censeurs de ses opinions, Descartes a finalement en vue les disputes déroulées dans les écoles, comme il l'indique dans le passage qui succède à l'aveu de sa triste expérience voulue critique: «Et je n'ai jamais remarqué non plus que par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant»[48]. En disant cela, Descartes nous renvoie explicitement au récit consacré à son expérience d'école, à ce récit qui argumente la nécessité d'une nouvelle méthode (l'ancienne étant «un art confus et obscur»). Mais ce récit de l'expérience scolaire contient, d'autre part, exception faite du passage consacré à Sparte, la seule référence du Discours aux questions politiques: «et comme la multitude des lois fournit souvent des

---

[47] *Discours*, sixième partie, p. 171.

[48] *Discours*, sixième partie, p. 171. Voir aussi le résumé de BAILLET: «il [Descartes] était naturellement ennemi de la dispute, surtout de celle où il entre de la contestation et des troubles. De là venait cette aversion qu'il avait pour examiner les fautes d'autrui, ou pour les relever quand il les avait remarquées en lisant. Cette occupation ne lui paraissait pas assez digne d'un homme qui devait tout son temps à la recherche de la vérité; et il croyait se détourner de son chemin, lorsqu'il s'arrêtait à considérer les égarements des autres» (BAILLET, *op. cit.*, p.288).

excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées, ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer»[49]. C'est ici qu'intervient l'énumération des quatre règles de la méthode.

On comprend maintenant quelle est l'importance véritable du passage consacré aux mœurs de Sparte: le problème de Descartes est finalement celui de l'observation des règles. Pour le français, la multitude des règles était mauvaise parce que et dans la mesure où elle devient excuse pour les vices; et pour éviter les vices, il faut avoir non seulement un seul législateur, comme le laissait entendre le passage sur la Sparte (là-bas, il y avait encore des lois contraires aux bonnes mœurs), mais aussi peu de règles.

La solution de Descartes, valable pour les sciences tout comme pour les États, est le minimum de règles: l'État est bien réglé quand on observe quelques lois, la science est bonne si elle suit quatre préceptes. Un seul philosophe devra formuler les principes de la science, un seul législateur définira les règles morales de la Cité. Et comme ces règles de la Cité ne sont que le corollaire des règles de la méthode, le philosophe pourra être législateur. Le philosophe sera différent d'un simple particulier. Il aura une Cité, sa Cité.

---

[49] *Discours*, seconde partie, p.110.

Conclusion: l'échec politique de Descartes

Reprenons maintenant les points de notre démonstration. Descartes choisit le terrain pur de la politique, la guerre, car elle seule apporte la solitude propre à la philosophie. Il s'agit tout de même d'une guerre qui ne peut être fondement de la Cité, comme Machiavel l'avait voulu en invoquant la fécondité du mal. La guerre ne peut être fondement de la justice, parce que la justice ne dépend que de la pure subjectivité du prince, étant donc inaccessible au particulier. La pure subjectivité du prince est solidaire avec une philosophie qui ne doit choquer personne, mais qui en même temps doit prouver son utilité en formulant une morale parfaite. Finalement, l'utilité prend effet politique par deux voies: l'unicité du législateur et le nombre restreint de règles de vie, qui s'accordent parfaitement avec l'unicité du philosophe capable de formuler les règles toujours peu nombreuses de la méthode. L'État est bon quand il est ordonné par quelques maximes, le produit du philosophe. Le législateur unique donnant les règles de la vie bonne ne pouvait être que Descartes lui-même. Lui seul incarne la raison. Seul Descartes est philosophe et roi.

On pourrait aussi résumer tout cela en constatant les échecs successifs de Descartes: il a voulu découvrir les plaisirs de la guerre, et il n'est arrivé qu'à une philosophie résumée en quelques préceptes. Il a voulu rendre cette philosophie utile, en formulant une morale parfaite, mais il n'est arrivé qu'à une «morale par provision». Il a voulu être législateur, mais en craignant une condamnation, il n'a écrit jamais de traité sur la politique. Il nous reste maintenant à voir si Descartes a réussi dans son projet, s'il

a été effectivement un législateur donnant, sur la base de sa vision, quelques règles morales pour le gouvernement d'un peuple quelconque. Tout le monde connaît la réponse à cette question: Descartes n'a été ni législateur.

Il est resté – finalement, en bon esprit politique moderne – un simple conseiller du prince, plus précisément un simple conseiller d'une princesse. Adrien Bailllet nous dit, en effet, que la Reine Christine[50], «ayant reçu de bonne heure la capacité de son esprit qui s'étendait encore à d'autres choses que la philosophie, ne tarda point à le mettre de son conseil secret: et la confiance qu'elle eut en lui la porta à régler sa conduite particulière, et même divers points concernant le gouvernement de ses États, sur ses avis.» Si on suit le même témoignage, la contribution de Descartes fut, tout de même, insignifiante: «Il profita de cette nouvelle faveur, non seulement pour servir le comte de Brégy et quelques autres personnes de mérite auprès d'elle, mais surtout pour détruire dans son esprit les raisons d'éloignement et de froideur qu'elle semblait avoir pour la maison palatine, et celle de la jalousie secrète qu'elle avait déjà conçue pour l'esprit, la doctrine, et le mérite de la Princesse Élisabeth en particulier»[51]. Rapprocher deux Princesses jalouses de leur mérite: voilà en quoi consiste l'œuvre politique de René Descartes.

---

[50] Celle qui a finalement convaincu Descartes de la rejoindre en Suède, en 1649.

[51] BAILLET, *op. cit.*, p. 259.

TABLE DES MATIÈRES

SANDA REINHEIMER-RÎPEANU
„La famille" de Descartes 7

I. EPISTÉMOLOGIE CARTÉSIENNE ET RATIONALITÉ
MIHAI ŞORA
Des idées claires et distinctes 13
DOLORES TOMA
Imaginaire de l'espace 19
HORIA CĂPUŞAN
Descartes et les régimes de l'imaginaire 29
RADU TOMA
La volonté de certitude 37
GIULIA BELGIOIOSO
Le 'parcours exemplaire' de Paolo Mattia Doria: de Descartes à Platon 47

II. PARCOURS SCEPTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE
JEAN-PIERRE CAVAILLÉ
***Mundus est fabula* : les enjeux philosophiques du motif de la fable du monde chez Descartes.** 99
ROGER TEXIER
L'historie du malin génie dans la *Méditation I* 117
VICTOR-DINU VLĂDULESCU
Le *cogito* cartésien et sa postérité 143
IOAN PÂNZARU
Descartes et Geulincx : Le problème de l'autonomie du sujet 153

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

9114/98

III. ESPRIT CARTÉSIEN ET LANGAGE
DRAGAN STOIANOVICI
Questions de sémantique dans la *Logique* de Port Royal 175
MARION CAREL
Justification et exception: le principe d'équité de Port Royal 193
TEODORA CRISTEA
„Des idées qui ont refait surface" 219
ALEXANDRA CUNIȚĂ
Traduction et grammaire générale 227
VLAD ALEXANDRESCU
Descartes et la théorie de l'énonciation 239

IV. MORALE ET PASSIONS
SOPHIE JAMA
La philosophie de Descartes s'initie-t-elle dans les songes de 1619? 251
MUGURAȘ CONSTANTINESCU
L'articulation de l'autobiographique et du philoso phique dans le *Discours de la Méthode* 279
ANCA-MARIA CHRISTODORESCU
Descartes et la princesse Elisabeth: d'une passion filtrée par l'intelligence à l'intelligence des passions 291
ADRIANA CHIMU
Générosité cornélienne et cartésienne – limites du rapprochement 301
CRISTIAN PREDA
La cité de Descartes 315

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

21500 lei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

911798

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY